

Glaube und Vernunft bei Ernst Troeltsch

Eine kritische Deutung
seiner religionsphilosophischen
Grundlegung

Inauguraldissertation
zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie
der Theologischen Fakultät
der Philipps-Universität Marburg/L.

vorgelegt von
HANS-GEORG DRESCHER

Bochum

Glaube und Vernunft bei Ernst Troeltsch

Eine kritische Deutung
seiner religionsphilosophischen
Grundlegung

Inauguraldissertation
zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie
der Theologischen Fakultät
der Philipps-Universität Marburg/L.

vorgelegt von
HANS-GEORG DRESCHER
Bochum



Angenommen auf Grund des Gutachtens
von Prof. D. Siegfried
und Prof. D. Graß

Tag der mündlichen Prüfung: 15. Mai 1957

Dekan: Prof. D. Würthwein

Inhalt

<i>Einleitung:</i>	Seite
Einführende Bemerkungen zur Troeltsch-Forschung und kritische Erörterung der Methodenfrage	5—10
<i>Erster Teil:</i>	
Die Voraussetzungen der Troeltschen Religionsphilosophie: Die Analyse der Zeit und das Studium der Geschichte . .	11
I. Der Gedanke der Krisis	11—15
II. Der Protestantismus und die moderne Welt	16—22
III. Die geistigen Strömungen der Zeit und ihre Stellung zur Religion	22—27
<i>Zweiter Teil:</i>	
Die philosophische Behandlung der Religion	28
I. Wesen und Aufgabe der Religionsphilosophie	28—30
II. Psychologie und Geschichte in ihrer Bedeutung für die philosophische Behandlung der Religion	30—43
III. Die Metaphysik	44—57
<i>Dritter Teil:</i>	
Die Konsequenzen der religionsphilosophischen Arbeit Troeltsch's und die um seine Religionsphilosophie geführten Auseinandersetzungen	58
I. Das Verhältnis von Religionsphilosophie und Theologie	58—67
II. Die Frage der Absolutheit des Christentums	67—79
III. Die dogmatische und die geschichtliche Methode	79—88
<i>Kritische Zusammenfassung</i>	89—97
<i>Literaturverzeichnis</i>	98—100



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41556022_0022

EINLEITUNG

Einführende Bemerkungen zur Troeltsch-Forschung und kritische Erörterung der Methodenfrage.

Im Hinblick auf eine Gesamtdeutung Ernst T's und seines Werkes lassen sich zwei Forschungsrichtungen unterscheiden. Die Vertreter der einen sind sachlich-systematisch an T. interessiert, die Vertreter der anderen mehr biographisch-historisch.¹ In der sachlich-systematischen Richtung kann man wiederum folgende Unterteilung vornehmen: Einmal überwiegt die Betonung des Entwicklungsmäßigen innerhalb des T'schen Schaffens,² zum anderen wird gerade das Einheitliche und Durchgängige im Werke T's hervorgekehrt.³

Die biographisch-historische Richtung innerhalb der T.-Forschung ist dagegen eindeutig zu bestimmen: Sie ist vornehmlich an der Person T's selber interessiert; eine Deutung seines Werkes versucht sie von seiner Persönlichkeit her vorzunehmen.⁴

Innerhalb dieser Einteilung nimmt das Buch Walter Köhler's über T. eine Sonderstellung ein.⁵

Unter Zurückstellung des biographischen Gesichtspunktes versucht K., bei seiner T.-Darstellung das Chronologisch-Entwicklungsmäßige mit dem Systematischen zu

¹ John Nome („Det Moderne Livsproblem. Hos T. Og Var Tid.“) nimmt folgende Grundgesichtspunkte in der T.-Kritik an: einen „historisch-kritischen“ und einen „überwiegend philosophisch-kritischen“ E. T's herauszuarbeiten. a.a.O. S. 233.

² So Ritzert: „Die Religionsphilosophie Ernst Troeltsch's“. S. 5: „Sie (die vorliegende Abhandlung) versucht, den inneren Entwicklungsfortschritt in den religionsphilosophischen Schriften E. T's herauszuarbeiten.“

Wienecke: „Die Entwicklung des philosophischen Gottesbegriffes bei Ernst Troeltsch.“ S. 5: „Soll nun in dieser Abhandlung der philosophische Gottesbegriff bei Ernst T. dargestellt werden, so gilt es von der üblichen Systematik abzusehen und gleichsam eine Entwicklungsgeschichte desselben darzubieten.“
So grundsätzlich auch Günther: „Die Grundlagen der Religionsphilosophie Ernst Troeltsch's.“ Die Dissertation erschien zu Lebzeiten T's. (1914) und setzt sich in der Hauptsache mit dessen religiösem Apriori auseinander. Aber sie bringt doch auch eine Darstellung von „Troeltsch's früherer religions-philosophischer Stellung.“ S. 59—65.

³ So z. B. Benckert: „Ernst Troeltsch und das ethische Problem.“ B. versucht T. von der Ethik und seinem ethischen Interesse her zu erfassen. a.a.O. S. 15: „Dann aber muß behauptet werden, daß eine Gesamtwürdigung der Lebensarbeit T's, die nicht auf einen einheitlichen Gesichtspunkt verzichten will, nur die Ethik als perspektivistische Mitte nehmen darf.“
Hierher gehört auch das Werk von Spieß: „Die Religionstheorie von Ernst Troeltsch.“ Sp. kommt es bei T. darauf an, „im Wandel seiner Geisteshaltung die bleibende Eigenart seiner Auffassung festzuhalten.“ (a.a.O. S. 28) Seine Arbeit ist ja auch rein systematisch aufgebaut.

⁴ So Dietrich in seinem Troeltsch-Artikel des DBJ 1923. Vgl. a.a.O. S. 355: „Um die Gesamterscheinung T's verstehen zu können... seinen Bildungsgang... seine Vervollendung... die menschliche Grundverhaltung in seinem Werk und den menschlichen Grundton aller sachlichen Bezüge... bedarf es dieses Hinblickes auf die zentralste Schicht seines Wesens: sein eigentümliches Christentum.“

Nome macht den Versuch, T. und sein Werk aus seinem Leben, seiner Lebensgeschichte und seiner Umwelt heraus zu verstehen. Das Biographische verbindet sich mit einer Berücksichtigung des — allgemeinen wie speziellen — Milieus.

So auch Meinecke: „Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus.“ In „Deutsche Nation“ 1923.

⁵ Köhler: „Ernst Troeltsch“.

koppeln. K. gruppiert nach Gedankenkreisen, die im wesentlichen chronologisch geordnet sind, die also das Emporwachsen der T'schen Gedankenwelt darlegen sollen. Aber indem so Schriften aus den verschiedensten Lebensjahren, Ausführungen älteren und neueren Datums, zusammengeworfen werden, führt die Arbeitsweise K's auf der einen Seite zu Unklarheiten, auf der anderen zu Schematisierungen. Bei einem Manne wie Ernst T., dessen Gedankenwelt so starke Umbrüche, Sprünge und Wandlungen zu verzeichnen hat, ist ein solches Verfahren nicht so ohne weiteres möglich. Eine solche Darstellungsweise erweckt von vornherein den Eindruck einer, bei T. selber in der Weise nicht vorhandenen Einheitlichkeit seines Denkens. Dadurch werden Feinheiten und Genauigkeiten verwischt. Eine Schematisierung ist nicht zu umgehen. K. ist aber das zuzugeben, daß der biographische Gesichtspunkt zwar zurückzustellen, daß er aber nicht aufzugeben ist. Dazu ist m. E. der Gedanke richtig, in das Biographisch-Historische der Darstellung das Sachlich-Systematische einzubeziehen. Die Gefahren, denen K. erlegen ist, sind dadurch zu vermeiden, daß eine Koppelung des biographischen und des sachlich-systematischen Gesichtspunktes in der Weise durchzuführen ist, daß Epochen von relativer Einheitlichkeit gesondert in den Blick zu nehmen sind. Als Kritik zu dem T.-Buch Köhlers, als der wohl umfangreichsten Darstellung auf protestantischer Seite, sei noch erwähnt, daß das Buch in der Hauptsache Referat ist, wobei aber leider im allgemeinen auf eine Stellenangabe verzichtet ist. K. verzichtet auch auf eine kritische Auseinandersetzung mit T. Seine Darstellung ist im wesentlichen eine in T's eigenen Worten oder in leichter Umformung und Zusammenfassung seiner Worte erfolgende Wiedergabe T'scher Gedanken.

Eine ausführliche, von gründlicher Kenntnis der Philosophiegeschichte zeugende Darstellung der T'schen Religionstheorie zeigt das Werk des katholischen Forschers Emil Spieß. Das Buch bringt naturgemäß auch eine starke kritische Auseinandersetzung mit T. Seine Grenze, wie seine gelegentliche Tendenz, zeigt allerdings deutlich ein Satz wie dieser: „Stets hat sich T. um das Problem von Sinnenwelt und Geisteswelt, von Einheit und Vielheit abgemüht. In dem gewaltigen Doppelsystem des hl. Thomas von Aquin hätte er die Lösung finden können.“⁶

Eine ausgesprochen exakte, weit ausholende, allerdings — wie schon gesagt — T. wesentlich von seiner Lebensproblematik und seinem Milieu her verstehende Darstellung bietet das Werk des Norwegers Nome. Dort findet sich auch die m. E. beste und gründlichste Bibliographie, sowohl von T's eigenen Schriften wie auch von der Sekundärliteratur.

Um noch die andere, hier berücksichtigte ausländische Darstellung zu erwähnen und zu charakterisieren, sei Vermeil's: „La Pensée Religieuse De Troeltsch“ genannt. V. will in seinem Buch wohl in der Hauptsache T. dem französischen Publikum vorstellen. Es ist dementsprechend — bei allerdings scharfer Beobachtung im einzelnen — im wesentlichen Referat.⁷

⁶ a.a.O. S. 578.

⁷ Das betont auch Eschbach „Ernst Troeltsch im französischen Urteil“. C. W. 1923, Sp. 315: „Die Abhandlung bietet allerdings keine Kritik oder eindringende Auseinandersetzung mit der Religionsphilosophie von Troeltsch, sondern beschränkt sich im großen Ganzen auf eine zusammenfassende Wiedergabe seiner religiösen Gedankenwelt.“

Zur Methode der vorliegenden Arbeit ist schon einiges im Zusammenhang mit der Kritik an dem Buche Walter Köhlers gesagt worden. Eine Koppelung des biographischen und des systematischen Gesichtspunktes ist bei einer T.-Darstellung als fruchtbar anzuerkennen. Tillich⁸ und Schrey⁹ gehen in ihren Arbeiten grundsätzlich denselben Weg. Tillich versucht bei seiner geistesgeschichtlichen Würdigung der Gestalt T's „den Kern seiner philosophischen Problematik, die zugleich seine Lebensproblematik war, herauszuarbeiten.“¹⁰ Dabei teilt er seine Darstellung in bestimmte Sachkreise, die biographisch begrenzt werden. Den gleichen Weg geht Schrey, wenn er betont, daß sich in einer Darstellung T's und seines Werkes „der biographische mit dem sachlichen Gesichtspunkt verbinden muß.“¹¹ Nur darf eben eine solche Koppelung nicht in der Köhlerschen Weise über das Gesamtwerk T's ausgedehnt werden, sondern muß auf bestimmte Perioden beschränkt bleiben.

Köhler hat darin Recht, wenn er von einer T.-Biographie sagt, „für sie ist, wenn sie überhaupt möglich ist, die Zeit noch nicht gekommen.“¹² Ich meine, er hat vor allem darin Recht, daß er ihre Möglichkeit grundsätzlich in Frage stellt. Denn: Der Zustand des Quellenmaterials wird eine solche kaum möglich machen. Wertvolles Briefmaterial ist uns z. B. verlorengegangen. Dazu war T. mit Äußerungen über seine Person und über persönliche Dinge sehr zurückhaltend. Aus seinem Beitrag zu dem Sammelwerk: „Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen“, den er „Meine Bücher“ überschrieben hat, geht jedenfalls nicht allzuviel Persönliches und für eine reine Biographie Nützliches hervor. Aber der biographische Gesichtspunkt ist nicht grundsätzlich auszuschalten. Wenn Wilhelm Dilthey in seiner Schleiermacher-Biographie schreibt, daß im Unterschied zu Kant etwa und seinem Werk bei einem Verständnis des Schleiermacherschen Denkens das Persönliche, das Leben Schleiermachers, miteinzubeziehen ist,¹³ so hat dieses Wort auch für T. und ein Verständnis seines Werkes Gültigkeit. T's Werk liegt nicht in einem System abgeklärt vor uns. Seine Denkarbeit ist bewegt, sie zeigt Brüche und Wandlungen, die von der Sphäre des Persönlichen her mitbestimmt sind. Wer will den Einfluß Ritschl's etwa, der aus unmittelbarer Schülerschaft erwachsen ist, übersehen? Oder den durch Umgang und Verkehr mit den Religionsgeschichtlern in Göttingen erwachsenen starken Eindruck? Dann etwa das Zusammentreffen mit einer „so übermächtigen Persönlichkeit wie Max Weber“ in Heidelberg?¹⁴ Und wie hat das Weltkriegserleben und die Situation der Nachkriegszeit auf ihn gewirkt! Wer diese Sphäre des Persönlichen bei T. ausschaltet, bringt sich damit zugleich um ein vollgültiges Verständnis seines Werkes. So hat das Biographische im Zusammenhang mit der Denkarbeit T's selber Erwähnung zu finden. Dazu wird das Chronologisch-Entwicklungsmäßige dahingehend berücksichtigt, daß wir uns zunächst grundsätzlich auf einen Abschnitt im T'schen Leben und Werk von relativer Einheitlichkeit beschränken und ihn als Ausgangspunkt nehmen für eine Deutung des Gesamtwerkes. Zu diesem allen ist es entscheidender Grundsatz

⁸ Tillich: „Ernst Troeltsch. Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung.“ Kantstudien Bd. XXIX, S. 351/58.

⁹ Schrey: „Ernst Troeltsch und sein Werk.“ Th. R. N. F. 12. Jhg., S. 135.

¹⁰ a.a.O. S. 351 ¹¹ a.a.O. S. 135 ¹² a.a.O. S. V

¹³ Dilthey: „Leben Schleiermachers“. S. XV ¹⁴ IV S. 11

dieser Arbeit, daß T. stets so in den Blick gefaßt werden muß, daß sein Grundinteresse und sein Grundanliegen, nämlich die moderne Lage und den Protestantismus in ihrem geschichtlichen Gewordensein und in ihrem augenblicklichen Sosein auf die Möglichkeit einer Synthese hin zu überprüfen, deutlich werden. Das kann aber nur heißen, daß seine sachlich-systematische Arbeit im Zusammenhang mit seiner historisch-zeitanalytischen gesehen werden muß und daß sich die Erkenntnis dieses Zusammenhanges in der Darstellungsmethode selber auszuwirken hat. Denn T's Verständnis Luthers und der Reformation, der Aufklärung und des Idealismus, seine Deutung der modernen Welt und der gegenwärtigen Zeitströmungen greifen bestimmend in seine sachlichen Ausführungen ein und lassen diese erst von deren Kenntnis her in vollem Umfange deutlich werden. Bei T. ist eben der Geschichtsforscher und der scharfe Beobachter der Zeit nicht vom Systematiker zu trennen und jede Arbeit, die das tut, wird T. nur teilweise oder ungenau erfassen.¹⁵

Ist damit die Methodenfrage so weit geklärt, so sollen nun noch einige Worte folgen, die deutlich machen, was es mit unserer Aussage von einer relativ einheitlichen Epoche im T'schen Schaffen auf sich hat, welche Zeit das sein soll und was damit für eine Deutung seiner Religionsphilosophie bereits gesagt ist.

Überblicken wir die gesamte religionsphilosophische Arbeit T's, so zeigt sich, daß der in ihr zu findende Apriorismus in Wirklichkeit nur eine Episode innerhalb der Gesamtarbeit darstellt. Um den T. auch der Zeit des religiösen Apriori zu verstehen und voll in den Blick zu bekommen, ist es darum ebenso fruchtbar wie erforderlich, wenn für eine Untersuchung seiner Religionsphilosophie die dem Apriorismus zuvorlaufende Zeit zugrunde gelegt wird.

Das ist in einer umfassenden Weise bisher nicht geschehen. Es ist aber nicht nur einseitig, sondern vor allem unzutreffend, in der Postulierung eines religiösen Apriori den alleingültigen und entscheidenden Ausdruck der T'schen Religionsphilosophie zu sehen.¹⁶ Die einprägsame und die Gemüter bewegende Formel von einem

¹⁵ Diesen Zusammenhang betont Wünsch, wenn er sagt: „Wie die Soziallehren . . . so ist das gesamte Denken T's aus dem Verhältnis zweier historischer Erscheinungen erwachsen: des „Protestantismus“ und der „modernen Welt.“ „Ernst Troeltsch zum Gedächtnis.“ C. W. 37. Jhg. Sp. 106.

Eine gute Einsicht in diese Zusammenhänge zeigt auch Vermeil: „Son originalité propre ne se trouve ni dans l'une, ni dans l'autre mais uniquement dans la rigueur et la sûreté avec lesquelles il mesure à l'histoire ses conceptions philosophiques et religieuses, les éclairant par l'histoire, éclairant l'histoire par elles.“ a.a.O. S. 71.

Vgl. ebenfalls Dietrich, der aufzeigt, „wie leidenschaftlich diese philosophische Natur historisch dachte und historisch zu sehen vermochte.“ a.a.O. S. 355.

In seinem Aufsatz: „Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik.“ ZThK 1907 S. 1 ff. hat W. Herrmann auch T's Geschichtsdeutung in seine Auseinandersetzung mit ihm hineingezogen. Der Erkenntnis des Zusammenhanges von Zeitanalyse und Geschichtsforschung mit der systematischen Arbeit T's muß aber grundsätzliche Bedeutung verliehen werden, d. h. sie muß sich in der Untersuchungs- und Darstellungsmethode selber auswirken.

¹⁶ Vgl. F. K. Schumann: „Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne.“ S. 114. Für Sch. ist T's Religionsphilosophie identisch mit seiner „aprioristischen Religionstheorie“ und als sein „erster religionsphilosophischer Entwurf“ erscheint der Vortrag: „Psychologie und Religions-theorie in der Religionswissenschaft“. Das ist selbst im Hinblick auf die von Sch. von vornherein vorgenommene Beschränkung auf die Zeit des Apriorismus nicht zutreffend, da diesem Vortrag (1905) der große Beitrag „Religionsphilosophie“ (1904) in der Kuno-Fischer-Festschrift zuvorläuft.

religiösen Apriori darf nicht zu einer vorschnellen Gleichsetzung der gesamten Religionsphilosophie T's mit einer neukantisch-aprioristischen Religionstheorie führen. Einmal ist der Neukantianismus bestimmter Prägung, der sich in einer solchen Theorie ausspricht, zurückzuführen auf einen starken Einfluß der südwest-deutschen Kantschule, ist also zeitlich zu begrenzen auf die Jahre des späteren Heidelberger Wirkens. Zum anderen läßt sich zeigen, daß gerade die vor der Postulierung eines religiösen Apriori liegende Zeit wie keine andere die eigentlich religionsphilosophische Epoche des T'schen Denkens und Schaffens darstellt. Es muß sich also notwendigerweise als nachteilig erweisen, wenn man diese Zeit weder miteinbezieht in eine Deutung seiner Religionsphilosophie, noch versucht, von ihr aus einen Zugang zu ihr zu gewinnen.

Diese ganze Periode ist einheitlich religionsphilosophischen Fragen gewidmet. Abgesehen von den großen Artikeln „Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen“, „Die Selbständigkeit der Religion“, „Geschichte und Metaphysik“, „Religion und Kirche“, „Christentum und Religionsgeschichte“ hat T. jahrelang — und das erscheint mir symptomatisch — die gesamte religionsphilosophische Literatur für den „Theologischen Jahresbericht“ rezensiert. Wenn wir diese Zeit seines Schaffens mit den Jahren 1902/03 enden lassen — die Schrift über „Die Absolutheit des Christentums“ (1902) bildet ungefähr den Übergang — so ist von der folgenden Zeit das gleiche nicht zu sagen. Mit den Untersuchungen zur Geschichte des Protestantismus und den „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ kommt in dieser Periode die historische Art und Ader T's sehr stark zum Vorschein und drängt die systematisch-sachliche Arbeit fast ganz an den Rand. Aber nicht nur quantitativ darf die frühe Zeit des T'schen Schaffens im Hinblick auf die gesamte religionsphilosophische Arbeit ein starkes Interesse beanspruchen, sondern sie darf es auch qualitativ. T. selber hat einmal gesagt, daß die Keime geistiger Arbeit in der Jugend gelegt werden müssen. Dieses Wort trifft auch auf ihn zu.¹⁷

Hier kommen gewisse Grundanschauungen und Grundtendenzen zum Vorschein, die T. und seine Geistesarbeit überhaupt in hervorragender Weise charakterisieren. Für seine Religionsphilosophie kann Grundsätzliches deutlich werden, von dem aus auch die Zeit des Apriorismus ein Verständnis erfährt.¹⁸ Wir sind hier mit Benckert einig, der sagt, daß „die bei T. am frühesten ausgebildete Religionstheorie ein wirkungskräftiges Musterbeispiel seiner Geistesart und Gedankenbildung überhaupt ist.“¹⁹

Dazu hat T. später von seinem Apriorismus aus eine Wende zu einer Anschauungsweise vollzogen, die derjenigen der Frühzeit sehr ähnlich ist. T. selber hat

¹⁷ „Ich meinerseits ergab mich damals schon sehr stark der Philosophie und tastete nach einer Idee von der Entwicklung des Geistes, in die ich die christliche Welt einordnen wollte: auch das ein Keim der ganzen späteren Arbeit, wie denn die Keime in der Jugend entstehen müssen.“ „Die ‚kleine Göttinger Fakultät‘ von 1890.“ C. W. 1920 Sp. 282.

¹⁸ In der Bespr. von Günther: „Die Grundlagen der Religionsphilosophie Ernst Troeltsch's.“ Th. L. Z. 1916, Sp. 449, weist T. darauf hin, daß die Fortbildung seiner Religionstheorie in die Zeit des Vorherrschens des Kritizismus hinein erfolgte „unter Festhaltung meines wesentlich historisch-psychologischen Ausgangspunktes.“

¹⁹ Benckert a.a.O. S. 7.

später die aprioristische Denkweise fallengelassen und zu einem metaphysischen Denken zurückgefunden, das in den entscheidenden Zügen schon hier in der Frühzeit zu finden ist. Das Problem des Verhältnisses von Geschichte und Metaphysik taucht später im Rahmen einer allgemeinen Kultursynthese wieder auf und wird im Sinne einer Kombination von Hegelschen und Leibnizschen Gedanken gelöst, die an die frühe Konzeption so stark erinnert, daß man im gewissen Sinne von einer Rückkehr im Grundsätzlichen zur Frühzeit reden kann.²⁰ Denn das eigentliche Element des T'schen Denkens ist immer die Metaphysik gewesen. Auch in der Zeit seiner Anhängerschaft an die Rickert-Windelbandsche Philosophie. Er konnte ja nicht umhin, auch bei ihr auf einen verborgenen metaphysischen Gehalt zu stoßen.²¹ Und gerade mit seiner metaphysischen Tendenz hat sich der aprioristische Ansatz so schlecht vertragen und gerade diese hat ihn letzten Endes über die Rickert-Windelbandsche Schule hinausgetrieben. So kann T. in seiner autobiographischen Skizze aus dem Jahre 1922 sagen: „Die ‚Geltungsphilosophie‘ mußte irgendwie ein Durchgangspunkt zur Metaphysik sein, die erst aus ihr entwickelt werden kann, jenen einseitigen Subjektivismus aber wieder als bloß vorläufige Ansicht der Sache wieder aufheben muß.“²² Diese Metaphysik ist ihm eine „Lösung in der Richtung Malebranche, Leibniz und Hegel.“²³ Wie nahe steht aber eine solche Metaphysik derjenigen der Frühzeit, da T. entscheidend von Hegel und dem von Leibniz her zu verstehenden Lotze beeinflusst war! Von der frühen Metaphysik her ermöglichen sich also Rückschlüsse auf die späte.

Aus allen diesen Gründen ist sowohl die Notwendigkeit wie die Fruchtbarkeit einer eingehenden Beschäftigung mit der frühen Zeit des T'schen Schaffens gegeben. In dieser Epoche erfolgt die religionsphilosophische Grundlegung seiner Arbeit. Gerade die Zeit vor der Postulierung eines religiösen Apriori ist durch ihre innere und äußere Geschlossenheit, durch ihre Beschäftigung mit den Prinzipienfragen einer Dogmatik und Religionsphilosophie in besonderer Weise für ein Verständnis und eine kritische Deutung der Religionsphilosophie T's geeignet. Aber das ist es nicht allein. Diese Zeit ist darüber hinaus für die ganze religionsphilosophische Arbeit T's eminent bedeutsam, weil bereits hier die eigentlichen Entscheidungen fallen. Die spätere Postulierung eines religiösen Apriori wird dann zum spezifischen Ausdruck einer bestimmten Grundtendenz seiner religionsphilosophischen Arbeit, dargestellt mit den Mitteln der kantisch-neukantischen Denkweise und Philosophie.

²⁰ Vgl. IV S. 10 und S. 14 ff. Dazu siehe sachlich III S. 675 ff. Besonders aufschlußreich ist folgender Satz: „Nicht die Spinozistische Identität von Denken und Sein oder von Natur und Geist, sondern die wesenhafte und individuelle Identität der endlichen Geister mit dem unendlichen Geiste und ebendamit die intuitive Partizipation an dessen konkretem Gehalt und bewegter Lebenseinheit ist der Schlüssel zur Lösung unseres Problems.“ (a.a. O. S. 677).

²¹ II S. 227 Anm. 11.

²² IV S. 10 ²³ Ebd.

Erster Teil.

Die Voraussetzung der Religionsphilosophie Ernst Troeltsch's: Die Analyse der Zeit und das Studium der Geschichte.

I. Der Gedanke der Krisis

In der satten, optimistischen, von Fortschrittsgedanken erfüllten Wilhelminischen Ära spiegelt sich im wesentlichen die Selbstzufriedenheit einer von ihren Leistungen und Erfolgen auf kulturellem, politischem und wirtschaftlichem Gebiet überzeugten und sich eines festen Gefüges in Staat, Gesellschaft und Kultur sicher wählenden Bürgerlichkeit wider.¹ Die festen Maßstäbe, die Sicherheit und der Optimismus charakterisieren diese Epoche in unserer Geschichte wohl am zutreffendsten. Wenn man sich diese allgemeine Stimmung vor Augen hält, muß man es zumindest als ungewöhnlich bezeichnen, wenn ein Denker dieser Epoche immer wieder gerade den Krisencharakter der Zeit betont hat. Dieser Denker ist T. gewesen.² Er war überzeugt davon, daß seine Gegenwart tief in einer Krise stecke. Die Wurzeln dieser Krisis liegen für ihn zwar 250 Jahre zurück. Die Zeit ist aber von dieser Krisis her gekennzeichnet, sie verleiht ihr das eigentliche Gepräge.

Schon in seiner Erstlingsschrift: „Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon“ ist T. beherrscht von dem Gedanken, daß sich die gegenwärtige Theologie in einer Krise befinde.³ „Die noch für die altprotestantische Orthodoxie gültigen Maßstäbe sind uns zerbrochen“, so sagt er dort. Für ihn stehen Kirche und Theologie einer neuen Situation gegenüber, die sie bisher nicht zu meistern vermochten. Aus dieser Erkenntnis leitet sich ein gewisser Pessimismus bei ihm her.⁴ Nach T. ist aber die augenblickliche Krisis nicht eine solche, die

¹ Ausgezeichnete Belege und Beispiele bei Karl Höfele: „Selbstverständnis und Zeitkritik des deutschen Bürgertums vor dem Ersten Weltkrieg.“ ZRG H. 1 S. 40—56.

² Dietrich spricht in seinem T.-Artikel des DBJ 1923 S. 367 davon, wie stark T. von dem Gedanken einer allgemeinen Kulturkrisis bewegt war. Er sagt von T., daß er „einer der ernstesten und schonungslosesten Durchschauer der deutschen Kulturkrisis“ gewesen ist. Es muß aber die konkrete Bedeutung des Gedankens der Krisis für die systematische Arbeit T's erhellt werden. Daß ein solcher Zusammenhang besteht, wird die folgende Untersuchung zeigen. — Wie wichtig T. selber die Einsicht in die Zeitlage gewesen ist, geht besonders deutlich aus einem Brief hervor (15. 1. 1910, in „Sammlung Darmstädter“ der ehem. Preußischen Staatsbibliothek Berlin), wo er Auskunft gibt über seine „allgemeine wissenschaftliche Position“. Dort betont er, wie bedeutsam für ihn „die Einsicht in die überaus kritische Lage des Christentums überhaupt, ja der Religion geradezu, in der Gegenwart war und ist“. In diesem Brief wird auch der Zusammenhang seiner systematisch-sachlichen mit seiner historischen Arbeit hervorgehoben.

³ Ebd. S. 211 u. S. 213

⁴ Ebd. S. 211: „Wir haben keinen jener alten Grundpfeiler mehr, doch auch keinen neuen, uns eigentümlichen. Was wir mit ihnen (den Altorthodoxen) gemeinsam haben, steht bei uns auf einem anderen Boden, soweit wir überhaupt noch Boden haben.“

auf Kirche und Theologie beschränkt geblieben ist und die nur für sie zutrifft. Die Krisis ist eine allgemeine und totale. Sie charakterisiert die Zeit überhaupt. Die moderne Geistesbewegung, ihr Gang und ihre eigentümliche Entwicklung haben eine allgemeine Krisis des Denkens heraufbeschworen. T. spricht im Anschluß an Eucken von einer „Wendung zur Immanenz und dem Begriff endlosen gesetzlichen Werdens“, welche den beherrschenden Grundzug der neuen Bewegung bilden.⁵ Diese Grundstimmung bewirkte ein ungeheures Anwachsen der Naturwissenschaften und der naturwissenschaftlichen Denkweise, wie es auch seine Einwirkungen auf die ethische Analyse hatte. Doch sind dem vorschnellen Abschluß, den diese Denkweise durch die Aufklärungswissenschaften genommen hat, „die schwersten kritischen Bedenken auf fast allen Gebieten entgegengetreten, haben sich überwunden oder verbündet geglaubte Mächte älterer und umfassender Lebensanschauungen empört, sind ganz neue, von ihm (dem neuen europäischen Gedanken) nicht geahnte Probleme aufgetaucht und schwere Krisen aus den von ihm gestifteten Verhältnissen hervorgegangen.“⁶ Die Aufklärung — sie ist identisch mit der „Wendung zur Immanenz und dem Begriff endlosen gesetzlichen Werdens“ — bedeutet den Schnittpunkt, sie ist die Wurzel der Krisis der Moderne. Die Verwirrung der Lage geht letztlich auf die von der Aufklärung propagierten Ideen zurück. Die Auseinandersetzung dieses Denkens mit Gegenströmungen restaurativer Art, seine Überwucherung durch fremde Gedanken, seine Kraft und allmächtige Wirkung — sie bezeichnen die Geschichte der modernen Geistesbewegung. Die Gegenwart ist von dieser krisenreichen Geschichte der letzten 250 Jahre bestimmt und gekennzeichnet. T. spricht von einer „schmerzreichen Verwirrung aller Fäden, welche die letzten Jahrhunderte so groß und so schwierig macht.“⁷ Die allgemeine Krisis ist aber nicht unabhängig von der religiösen. Vielmehr muß gesagt werden, daß die allgemeine Verworrenheit und Unsicherheit ihren tiefsten Grund darin hat, daß es eine religiöse Krisis gibt. Durch die Aufklärung ist fraglich geworden, was bis dahin selbstverständliche Grundlage allen Denkens und der gesamten Kultur gewesen: Der Glaube oder — für T. — die Religion. Mit der Immanenzierung des Denkens verschwand die Selbstverständlichkeit des Gottesglaubens als der beherrschenden Mitte menschlichen Lebens und menschlicher Kultur. Weil diese Mitte bisher nicht wiedergefunden bzw. durch etwas anderes in gleichwertiger Weise ersetzt werden konnte, darum wankt und schwankt das ganze geistige Gebäude, das seitdem errichtet worden ist.⁸

Im einzelnen entwickelt T. nun so etwas wie eine „Krisenlehre“. Der Erkenntnis der eigenen Gegenwart als Zeit der Krisis verleiht er einen allgemeinen religionsgeschichtlichen Hintergrund, wie er versucht, ihr mit psychologischen Mitteln zu begegnen. Aber gerade dadurch wird dieser im Ansatz so fruchtbare Gedanke um seine eigentliche Schärfe gebracht. Dadurch wird die Konkretheit und Besonderheit der eigenen Lage, ihr Bedrückendes und Bedrückendes, auf ein allgemeines Gleis

⁵ „Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen.“ II S. 294. (In den folgenden Zitaten als „Weltanschauung“)

⁶ Ebd. S. 295.

⁷ „Die Selbständigkeit der Religion.“ ZThK VI, S. 218. (in den folgenden Zitaten „Selbständigkeit“.)

⁸ Die neue Mitte wird für T. niemals identisch oder auch nur ähnlich sein können mit der alten. Die Zeit der objektiven Grundlagen ist für ihn vorbei. Sie ist einem Individualismus und Subjektivismus gewichen, dem es gilt Rechnung zu tragen.

abgeschoben. So legt T. in seinem Aufsatz „Christentum und Religionsgeschichte“ dar, daß es innerhalb der Religionsgeschichte schon immer konservative und kritische Epochen gegeben habe.⁹ Es hat immer Zeiten gegeben, die gegen eine verfestigte religiöse Tradition, gegen einen starren Kultus und eine übermäßige Verholzung der ursprünglichen Religion in Form eines Kirchentums opponiert haben. So sieht T. nun Parallelen. Die römische Kaiserzeit, die Zeit des konfuzianischen China und das moderne europäische Leben gehören zusammen als Zeiten eines gewissen religiösen Verfalls.¹⁰ Der Blick auf die Religionsgeschichte wie auf den religiösen Trieb als solchen zeigt, daß Zeiten der Krisis nichts ungewöhnliches sind.¹¹ So gilt es abzuwarten, ob in der gegenwärtigen Lage sich nicht ein Umschwung anbahnt, wodurch die überlieferte Religion wieder zur Geltung kommt oder ob der Boden für religiöse Neubildungen frei wird.

Für T. ist Religion nämlich nicht mit Kirche identisch und Religion ist für ihn nicht auf Wissenschaft reduzierbar. Wie sich ein zu starkes Übergewicht der kirchlichen Form negativ auswirken und solch einen Aufbruch bewirken kann, ist schon angedeutet worden. Ein ebensolches Grundverhältnis besteht nun auch zwischen Religion und Wissenschaft. Wird der Wissenschaft durch die Religion Genüge getan, kommen auch Verstand und Bildung nicht zu kurz, so ist Frieden zwischen beiden Mächten. Ist aber dieser normale Zustand aus irgendeinem Grunde nicht gegeben, so ist eine Krisis nicht zu vermeiden. Läßt sich der Ausgleich nicht mehr halten, ist zwischen beiden Mächten ein Zusammenleben nicht mehr möglich, dann erfolgt schließlich die Zersetzung und der Untergang der bisherigen Religionsform.¹² T. ist der Überzeugung, daß im Konfliktfall die bisherige Religionsform weichen muß. Das wissenschaftliche Denken wird mit Notwendigkeit und Sicherheit den Sieg davontragen.¹³ Für T. ist Religion nicht Kirche und Religion nicht Wissenschaft, aber sowohl zwischen Religion und Kirche wie zwischen Religion und Wissenschaft besteht ein Verhältnis notwendiger Verknüpfung wie innerlichen Gegensatzes. Die gegenseitige Beziehung ist jeweils „antinomisch“.¹⁴ Wird das zwischen Religion und Kirche bestehende „antinomische“ Grundverhältnis gestört, dann wird die Religion siegreich bleiben. Die Kirche wird

⁹ „Christentum und Religionsgeschichte.“ II S. 349. ¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. „Selbständigkeit“ ZThK VI S. 99: „Wo aber aus irgendeinem Grunde der naive Glaube an die Tradition erschüttert ist, da beginnt jenes für die Religionsgeschichte so charakteristische dunkle Weben und Zittern des religiösen Triebes, der bald in verworrener Hast alles mögliche zufällig sich Bietende ergreift, bald in mystischer Unbestimmtheit sich auf sich selbst zurückzieht, bald nach mehr oder minder fremdartigen, z. T. höchst wunderlichen Ersatzmitteln seine Zuflucht nimmt, bald sich seine eigene Berechtigung und damit sein Dasein wegzudemonstrieren sucht. Es sind die Zeiten der religiösen Erregungen, in denen Glaube und Unglaube sich wunderbarlich vermischen und bekämpfen und welche Vorboten großer religiöser Neugestaltungen sind.“

¹² „Selbständigkeit“ ZThK VI S. 109.

¹³ „Selbständigkeit“ ZThK VI S. 107: „Das wissenschaftliche Denken vermag eben die Religion nur bis zu einem gewissen Grade zu läutern und zu heben; ist der überschritten, so zersetzt und tötet es sie und macht den Boden für religiöse Neubildungen frei.“

¹⁴ „Religion und Kirche“ II S. 180; „Selbständigkeit“ ZThK VI S. 107 ff. Das Auffällige und Besondere bei diesem „antinomischen“ Verhältnis der Religion sowohl zur Kirche wie zur Wissenschaft ist aber, daß einmal (bei der Beziehung zur Kirche) das gegensätzliche Moment mehr betont wird, während im anderen Fall (bei der Wissenschaft) das der notwendigen Verknüpfung herausgestellt wird. In diese Richtung weisen ja auch T's Äußerungen über den „Konfliktfall“. Der „antinomische“ Charakter der beiden Grundverhältnisse kommt also nicht konsequent zum Ausdruck. Die Antinomien sind nicht „rein“. Das wird seine Konsequenzen haben. Mehr über die Grundverhältnisse und ihre Bedeutung für T's Religionsphilosophie S. 17 ff.; S. 61 f.; S. 66 dieser Arbeit.

verschwinden.¹⁵ Im anderen Falle ist es, wie wir schon sahen, die Wissenschaft, die im Konfliktfall notwendigerweise den Sieg davontragen wird.¹⁶ Wir stehen also einer gewissen Abwertung des Kirchentums wie einer eigentümlichen Hochschätzung der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Denkweise gegenüber. Wir wollen dieses Urteil, das wir durch die bisherigen Zitate genügend gestützt zu haben glauben, hier zunächst einmal nur hinstellen. Eine Analyse des T'schen Religionsbegriffes wird uns eine nähere Begründung geben.

Wir fassen noch einmal zusammen. T. sieht die eigene Gegenwart in einer Krise, und zwar in einer totalen, die ganze Wissenschaft und Kultur umgreifenden. Die Gründe hierfür sind in der Vergangenheit, d. h. in der abendländischen Geistesgeschichte zu suchen. Ihren zeitlichen wie sachlichen Ausgang nimmt die neue Geistesbewegung und die in ihr beschlossene Krisis in der Aufklärung. Die allgemeine Krisis hat nicht zuletzt ihren Grund in der religiösen, wenngleich man sagen muß, daß hier eine eigentümliche Wechselwirkung stattgefunden hat.

Diese in Anbetracht der allgemeinen Zeitstimmung alles andere als selbstverständlichen Gedanken werden aber ihrer Schärfe und ihres bedrohlichen Charakters dadurch beraubt, daß T. die konkrete Krisis seiner Gegenwart in einem allgemeinen Gesetz begründet sieht. T. versteht die eigene Zeit und die eigene Situation historisch. Durch einen Blick auf die Geschichte läßt er sich zeigen, daß die krisenhafte Situation seiner Zeit mit einer ganzen Reihe von Epochen von ähnlicher krisenhafter Struktur zusammengehört. Die Krisis der Zeit läßt sich für ihn also auf ein allgemeines historisches Gesetz zurückführen. Die religiöse Krisis wird unter Hinzutreten von psychologischen Gesichtspunkten ebenfalls historisch erklärt. Auf Grund der besonderen Veranlagung des religiösen Triebes gibt es Krisen in der Geschichte der Religion. Indem aber T. die allgemeine wie die religiöse Krisis seiner Zeit durch eine Krisenlehre verobjektiviert, sie aus der objektiven Sicht des Historikers und Psychologen betrachtet, vermag er sich der eigenen geschichtlichen Situation letztlich zu entziehen. T. wird um die Fruchtbarkeit seiner Erkenntnis der Situation dadurch gebracht, daß er sich im Grunde nicht seiner eigenen Zeit stellt, sondern in Historie und Psychologie Mittel zur Hand hat, die ihn über die Zeit erheben. Somit versteht er letztlich seine Zeit nicht mehr als Zeit der Krisis, sondern macht sie auf Grund der in ihr zu konstatierenden Gesetzmäßigkeit wieder zur „normalen“ Zeit.

Der Gedanke der Krisis durchzieht nun in Wahrheit das ganze Werk T's. Er kann in seiner Bedeutung für das T'sche Denken, vor allem in seiner Rückwirkung auf seine systematische Arbeit, nicht hoch genug eingeschätzt werden. Man denke nur daran, daß T. von der Dogmatik der „religionsgeschichtlichen Schule“ sagt, daß sie eine solche zu sein hat, die auf dem Grunde und Hintergrunde der Krisis der

¹⁵ „Religion und Kirche“ II S. 181: „Überall . . . wo der Gegensatz zwischen der wirklich lebendigen Religion und der Kirche ein unerträglicher geworden ist . . . da erfolgt auch der Zusammenbruch eines unwahr gewordenen Kirchentums . . .“

¹⁶ Vgl. auch noch diese Stelle, wo das ganz klar zum Ausdruck kommt: „Es gilt nicht zu erweisen, daß der Inhalt beider sich deckt. Das können sie überhaupt nicht, weil sie verschiedener Art sind. Sie berühren sich nur in einer Reihe von Punkten, aber freilich möglicher Weise so, daß sie sich an diesen Punkten ausschließen. Wenn diese Punkte auf beiden Seiten unlösbar zur Sache gehören, kann der Konflikt für die bestehende Religion tödlich werden.“ („Selbständigkeit“ ZThK V S. 361)

Gegenwart sowohl ihre Notwendigkeit wie ihre Möglichkeit erfährt.¹⁷ Sie soll eine Dogmatik sein, die dem Krisencharakter der Zeit Rechnung trägt. „Die heutige Dogmatik soll der heutigen Zeit dienen, die keine Zeit der Kirchengründung, sondern der religiösen Unruhe und Krisis, der intellektuellen und ethischen Umwälzungen ist.“¹⁸ In den zahlreichen Aufsätzen des 2. Bandes der Gesammelten Schriften tritt der Gedanke der Krisis immer wieder hervor und bestimmt T's Ansichten und seine Vorschläge zur Lage. Man kann sich diese Bedeutsamkeit gut vergegenwärtigen an dem Aufsatz „Die Mission in der modernen Welt“, wo für T. angesichts der Krisenlage unseres eigenen religiösen Lebens die Mission zu einem schweren Problem wird.¹⁹ Und charakteristisch sind auch einige Äußerungen aus dem Aufsatz über das „Wesen des Christentums“, wo T's Krisenlehre wieder hervortritt. Sie gewinnt hier noch eine andere Gestalt als bisher aufgezeigt. Sie ist diesmal ausschließlich sozialpsychologisch motiviert. Zeiten der Gründung einer Religion werden von Zeiten der Reflexion unterschieden. In Zeiten der Gründung ist eine religiöse Gemeinschaft ohne einen starken Autoritätsglauben nicht zu denken. Die feste Bindung an Dogma und Kultus ist unerlässlich. Anders ist es in Zeiten der Reflexion. Die Autorität muß einer gewissen Beweglichkeit weichen. Jetzt handelt man (psychologisch) richtig, wenn man das Einheitsband in dem „relativen Subjektivismus der Wesensbestimmung“ sieht und auf den Autoritätsglauben verzichtet.²⁰ Anders ist die Krisis nicht zu vermeiden bzw. wenn sie bereits eingetreten ist, nicht zu überwinden. So sagt T. ganz klar: „Die religiöse Krisis der Gegenwart treibt uns in diesen Kampf.“²¹

Und letztlich ist ja das ganze Werk über den „Historismus und seine Probleme“ (1922) eine Untersuchung über die Herkunft und die Gründe der großen Maßstabkrisis, die unsere Zeit befallen hat, wie es angesichts der Krisenlage der Gegenwart eine Lösung der Probleme zu bieten versucht.

Der Gedanke der Krisis hat also an wesentlichen Stellen in die sachlich-systematische Arbeit T's eingegriffen und seinem Denken eine bestimmte Richtung gegeben. Aus einer zeitanalytischen und geschichtlichen Schau geboren, bildet er eine wichtige Voraussetzung der T'schen Religionsphilosophie.

¹⁷ „Die Dogmatik der religionsgeschichtlichen Schule“ II S. 500 ff.

¹⁸ Ebd. S. 517. Vgl. hierzu auch „Glaubenslehre“ S. 57 f.

¹⁹ Vgl. im einzelnen S. 781, 785, 792 u. 804.

²⁰ Ebd. II S. 439. ²¹ Ebd.

II. Der Protestantismus und die moderne Welt.

In dem Vorwort zu seinem Werk: „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (1912) sagt T., daß er durch das Vorbild seines Lehrers Albrecht Ritschl dazu gekommen sei, sich die kirchlich-dogmatische Tradition des Protestantismus und die geistig-praktische Lage der Gegenwart in ihren Grundbestrebungen deutlich zu machen.²² Was er aber bei der Arbeitsweise seines Lehrers Ritschl beanstandete, war dessen unwillkürliche Zusammenbiegung beider Faktoren, also der Tradition des Protestantismus und der gegenwärtigen Lage, so daß die Moderne zur Aufnahme der dogmatischen Tradition des Protestantismus befähigt schien. Aus der Beargwöhnung der Ritschl'schen Verfahrensweise, aber geboren aus der Schülerschaft zu diesem Mann, ist in dieser frühen Zeit das Augenmerk T's gerichtet auf die wahren historischen Zusammenhänge innerhalb des Protestantismus, wie auf die Frage eines möglichen Zusammenbestehens von protestantischer Überlieferung und moderner Welt. T. vermag nicht in der Weise Ritschl's die Zusammenhänge von Protestantismus und moderner Welt zu behaupten. Es ist für ihn nicht möglich, in ungebrochener Kontinuität zur Reformation moderner Protestant zu sein. Für T. gestaltet sich die Situation weit schwieriger. Der Protestantismus ist nicht so ohne weiteres einer der Väter der modernen Kultur. Der Zusammenhang von Moderne und Reformation bedarf für ihn einer genaueren Klärung und Sichtung.

T. bricht mit dem Gedanken, daß der Ausgang der Moderne in der Reformation zu suchen sei. Er verlegt diesen Ausgangspunkt in die Zeit nach dem sogenannten konfessionellen Zeitalter, setzt also den Schnittpunkt ungefähr 150 Jahre später an. T. vertritt die Auffassung, daß die Moderne weder in der Reformation, noch in Renaissance und Humanismus innerlich und sachlich begründet sei, sondern daß sie ihren zeitlichen wie inhaltlich-sachlichen Ausgang nimmt in der Zeit nach den großen Religionskriegen. Für ihn steht also der Ausgang der Moderne mit der geistigen Strömung in Zusammenhang, die man als „Aufklärung“ bezeichnet hat.²³ T. hat diese Gedanken von Anfang an vertreten. Sie sind sachlich schon das Ergebnis seiner Arbeit: „Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon (1891)“. T. versucht darin nachzuweisen, daß die Theologie der Reformatoren in ihren wesentlichen Zügen noch von mittelalterlichem Denken bestimmt sei.²⁴ Er trennt deshalb scharf einen Altprotestantismus und einen Neuprotestantismus.²⁵

Damit ist nun aber ein ganz bestimmtes Verständnis Luthers verbunden, das wir im folgenden charakterisieren wollen. Schon in diesem ersten Werk wird ein Luther-

²² I S. VII

²³ „Theologie und Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts.“ Jahrbuch des Freien deutschen Hochstifts Frankfurt 1902 S. 92: „Diese (die moderne Welt) setzt weder mit der Renaissance noch mit der Reformation, sondern mit dem Ergebnis der großen Religionskriege des 17. Jahrhunderts ein . . .“

²⁴ In seiner autobiographischen Skizze „Meine Bücher“ sagt T.: „So stellte ich mir in der Erstlingsarbeit über ‚Melanchthon und Gerhard‘ das Problem der Philosophie der Reformatoren, wobei der im Grunde noch ganz mittelalterliche Charakter des reformatorischen Denkens und dessen Vereinfachung durch uralte, in der Kirche immer heimische und jetzt von der Renaissance belebte stoische Elemente sich ergab.“ IV S. 7.

²⁵ Ebd. S. 96.

Verständnis deutlich, das T. im großen und ganzen beibehalten hat. Man sieht schon hier, daß T. kein richtiges Verhältnis zu Luther zu gewinnen vermochte.²⁶ Zwar wird die „wunderbare Größe Luthers“²⁷ von ihm durchaus gewürdigt, aber Luther ist für ihn letzten Endes eine rein religiöse Natur mit allen Radikalismen und Einseitigkeiten einer solchen.²⁸ Melanchthon dagegen ist von den einseitigen, mystischen Ideen Luthers vollkommen unberührt.²⁹ Er ist der Mann, der vermittelt — sowohl zwischen den unausgebalancierten Elementen der Theologie Luthers, wie überhaupt zwischen Offenbarung und Vernunft.³⁰ Damit wird Melanchthon den Erfordernissen, die an eine positive Religionsgemeinschaft und Kirche gestellt sind, in ganz anderer Weise gerecht als Luther. Luther ist die radikale religiöse Natur. Diese spezifisch religiösen Naturen sind zwar eminent wichtig für den Fortgang der Religionsgeschichte, aber sie sind letzten Endes ihrer Radikalismen zu entkleiden. Somit ist das Luthertum eigentlich zu beglückwünschen, daß auf Luther ein Melanchthon folgte. Die Sympathien T's liegen also weit mehr bei dem Vermittler Melanchthon, als bei dem radikalen homo religiosus Martin Luther.

T. sucht Luther im wesentlichen durch psychologische Kategorien zu erfassen. So spricht er an einer anderen Stelle von der „großartigen Kindlichkeit Luthers“.³¹ T. kommt letzten Endes mit bestimmten religionspsychologischen und religionsgeschichtlichen Kategorien an die Gestalt Luthers (und nicht nur an sie) heran und ordnet sie auf Grund der schon gewonnenen Einsicht in bestimmte Gesetze in ein allgemeines Schema ein.³² Die seine Interpretation leitenden Gesetze sind die im vorigen Abschnitt bereits erwähnten Grundverhältnisse, also das bestimmte Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft und das zwischen Religion und Kirche. In jeder positiven Religion besteht sowohl nach der einen wie nach der anderen Seite ein solches „antinomisches“ Verhältnis, das auf keinen Fall gestört werden darf. Beide Grundverhältnisse bauen sich für T. auf dem Prinzip des Gleichgewichtes auf. Das Gleichgewichtsverhältnis von Vernunft und Offenbarung führt zur Entstehung einer Dogmatik. Dogmatik heißt Vermittlung, heißt Ausgleich zwischen den religiösen Vorstellungen einer bestimmten Religion und dem allgemeinen, sich vornehmlich in der Philosophie niederschlagenden Zeitbewußtsein. Bei Luther ist dieses erste Grundverhältnis, der Ausgleich zwischen Vernunft und Offenbarung, und demzufolge auch die Vermittlerrolle einer Dogmatik verkannt. Er tendiert zu einseitig nach der Seite der Offenbarung. Allerdings läßt T. Luther auf Grund des Einflusses von Melanchthon in späterer Zeit noch eine Wendung vollziehen, wodurch „die älteren großartigen, aber auch überidealistischen Konzep-

²⁶ Dietrich urteilt auf Grund dieser ersten Arbeit T's: „Der religiöse Urgrund der Person Luthers tritt zu sehr in den Hintergrund.“ DBJ V S. 354.

²⁷ „Vernunft und Offenbarung . . .“ S. 208.

²⁸ Ebd. S. 143, S. 190.

²⁹ Ebd. S. 191.

³⁰ Ebd.

³¹ „Theologie und Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts.“ a.a.O. S. 98.

³² Allerdings muß zugegeben werden, daß dieses Urteil in vollem Umfang nur für die Frühzeit gilt. Doch bleibt auch in späterer Zeit — wie wir noch sehen werden — die stark psychologische Komponente in der Lutherdeutung (wie bei dem Verständnis der großen geschichtlichen Persönlichkeiten überhaupt). Von der Schematisierung durch Anerkennung bestimmter religionsgeschichtlicher Gesetze hat sich T. später immer mehr frei gemacht. Das ist wohl auch eine Wirkung der soziologischen Methode auf ihn gewesen.

tionen Luthers abgeplattet“ wurden.³³ Den nun doch stattfindenden Ausgleich leistet die Koppelung von *lex naturae* und *lex revelationis*. Luther wird also erst in späterer Zeit und erst unter dem Einfluß von Melanchthon dem Grundverhältnis von Vernunft und Offenbarung in gewisser Weise gerecht. Wobei allerdings noch zu fragen ist (nach T.), inwieweit diese Wendung konsequent durchgehalten worden ist und inwieweit sie nicht eine „Herabstimmung“ der eigentlichen Gedanken Luthers bedeutet.

T. behält diese Deutung Luthers in großen Zügen bei.³⁴ Sein Werk „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit“ (1906) zeigt insgesamt dieselbe Deutung sowohl Luthers wie Melanchthons, wenngleich jetzt nicht mehr von einer direkten Beeinflussung Luthers durch Melanchthon die Rede ist.³⁵ War die Wendung früher dem Einfluß Melanchthons und der Notwendigkeit, sich vor allem gegen die Schwärmer zu schützen, zugebilligt, so wird später stärker betont, daß die großen Ideen Luthers von Anfang an im Zusammenhang mit mittelalterlichen Gedanken standen und daß die gegebenen Verhältnisse zu ihrem Recht kamen.³⁶

Das Beste, was m. E. T. zur Luther-Interpretation vorgetragen hat, sind Stücke aus dem Aufsatz: „Luther, der Protestantismus und die moderne Welt.“³⁷ Es sind dies hierin vor allem die Partien, in denen T. von der „Doppelseitigkeit aller lutherischen Grundgedanken“ und der „Paradoxie seines Glaubens“ redet.³⁸ Ebenfalls kommen hier in Betracht die Ausführungen, die von der „Dialektik des schaffenden göttlichen Willens“ bei Luther sprechen und in denen auf Luthers Begriffe des fremden und des eigentlichen Werkes Gottes verwiesen wird. Diese Gedanken hätten, konsequent weitergedacht, zu einer anderen Deutung Luthers führen können. Aber T's Luther-Verständnis wird durch zwei Dinge entscheidend gestört. Einmal versucht er zu stark die Gestalt Luthers durch Einführung psychologischer Kategorien zu erfassen, vor allem durch eine Psychologie des Genies.³⁹ Und dementsprechend versucht T. dann, den reformatorischen Ansatz überhaupt psychologisierend zu erfassen und psychologisch auszugestalten! Von der Doppelseitigkeit der lutherischen Grundgedanken und seiner Glaubensparadoxie etwa sagt er: „Moderne Psychologisierung würde freilich dabei nicht stehen bleiben. Sie würde vielmehr... gerade diese Doppelheit auflösen in eine im Grunde einheitliche Bewegung des göttlichen Geistes im menschlichen.“⁴⁰ Auf der anderen Seite ist das Verhältnis zu Luther dadurch gestört, daß dieser von T. als in der Welt des Kirchentums verharrend angesehen wird. Luther „hat... die grundsätzliche Denkweise des Mittelalters nicht aufgehoben, die ganze Wunder-, Autoritäts- und Kirchenwelt im allgemeinen bestehen lassen.“⁴¹ Diese sogenannten mittelalterlichen

³³ Aus der Besprechung von Seebergs „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ 2. Hälfte GGA 1901 S. 28. Die Besprechung ist zum Teil wieder abgedruckt in IV S. 739 ff. Der hier angegebene Passus befindet sich auf S. 751.

³⁴ Vgl. I S. 452 Anm. 208, wo T. ebenfalls von einer späteren Ernüchterung des anfänglichen Überidealismus Luthers spricht. Ebenso S. 471, wo es heißt: „Hier hat Luther seinen anfänglichen Idealismus gründlich korrigiert...“ Auch Melanchthon ist in ähnlicher Weise verstanden. Vgl. I S. 471, S. 541 ff.

³⁵ Vgl. „Die Kultur der Gegenwart“. Teil I Abt. IV, 1 1909 S. 450.

³⁶ Ebd. S. 489. ³⁷ IV S. 202 ff. ³⁸ IV S. 240. ³⁹ Vgl. IV S. 233, S. 239. ⁴⁰ IV S. 241.

⁴¹ IV S. 246. Vgl. auch IV S. 250: „Aber wie sind diese Gedanken zugleich durchsetzt und gebrochen mit autoritativen Bibellehren, Dogmen und mittelalterlichen Begriffen!“

Züge Luthers, die ihren Grund für ihn in dem ganzen Supranaturalismus des Kirchengedankens haben, waren T. stets ein Horror. Sie haben ihm zugleich den wirklichen Zugang zu Luther versperrt.

Im Hinblick auf das Grundverhältnis zwischen Religion und Kirche ist zu sagen, daß Luthers reformatorischer Ansatz von T. zunächst als eine rein religiöse Tat angesehen wird, aufgebaut auf dem Prinzip der Innerlichkeit und Freiheit. Er resultiert aus der Konzentration einer religiösen Idee auf sich selber. In der Folgezeit kommen dann die Kompromisse und Erweichungen. In der ersten Zeit der Herrschaft der religiösen Idee selber ist das Grundverhältnis zur Vernunft ganz klar gestört, insofern die Vernunft von der Offenbarung völlig überwuchert wird. Das Verhältnis zur Kirche ist aber ebenfalls nicht intakt, da Luther zunächst eine bewußte Kirchenbildung gar nicht ins Auge faßt, sondern der freischaffenden Macht des Heiligen Geistes allein vertraut.⁴² Es erweist sich lediglich die Richtigkeit eines religionsgeschichtlichen Gesetzes, daß die religiöse Idee allein sich nicht halten konnte, sondern als schützende Hülle einer Kirche bedurfte. Aber diese Entwicklung zum Kirchentum, zu den objektiven Grundlagen hin, erweist sich zugleich als fatal, weil die religiöse Grundidee Luthers in einem gewissen Widerspruch dazu steht. Luther nimmt also die Grundgedanken des Kirchentums auf und bleibt letzten Endes bei Supranaturalismus, Wunderkausalität und Autorität stehen. Somit steht er grundsätzlich mit dem Katholizismus zusammen in der mittelalterlichen Welt. Aber von seinem religiösen Prinzip her bedeutet diese (bestimmte) kirchliche Form eine Unstimmigkeit.⁴³ Bei Luther erfolgt also die Einfassung eines rein geistigen Prinzips der Frömmigkeit durch den Rahmen des (mittelalterlichen) Kirchentums. Die Kritik T's an Luther richtet sich gegen diesen mittelalterlichen Rahmen, der die einzelnen Stücke seiner Frömmigkeit und seines Glaubens zusammenhält und der ihn der Neuzeit fernstehen läßt.

Damit haben wir T's Luther-Verständnis zu zeichnen versucht. Die letzte Konsequenz des hier Gesagten ist die Tatsache, daß T. Altprotestantismus und Neuprotestantismus trennt und den Gedanken einer ungebrochenen Kontinuität mit der Reformation aufgibt. Die hier gegebene Analyse versuchte die Beweggründe für diese Unterscheidung deutlich werden zu lassen.

Die Unterscheidung eines Alt- und eines Neuprotestantismus und die Auffassung, daß der Ausgangspunkt der Moderne in der Aufklärungsbewegung zu suchen sei, werden von T. beibehalten. Sie wirken sich bestimmend auf seine systematischen Ansichten und Lösungsversuche aus. In seiner „Glaubenslehre“ etwa, die nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911/12 von Gertrud von le Fort 1925 herausgegeben worden ist, unterscheidet T. folgende Entwicklungsstufen des christlichen Prinzips: die urchristliche, die katholische, die altprotestantische und die neuprotestantische.⁴⁴ Und in seinem Artikel „Dogmatik“ aus dem Lexikon „Religion

⁴² „Religion und Kirche“ II S. 166. Dazu vgl. das in den früheren Anmerkungen von dem anfänglichen Überidealismus Luthers Gesagte.

⁴³ Ebd.: „Aber auch sie (die Reformation) konnte sich der Notwendigkeit nicht entziehen, ihre Auffassung des Heilsgutes zu festigen und zu sichern und wurde so zur Kirchenbildung getrieben, obwohl die neue Frömmigkeit mit ihrer prinzipiellen Innerlichkeit und Freiheit einer Kirchenbildung manche Schwierigkeiten entgensetzte.“

⁴⁴ „Glaubenslehre“ S. 3.

in Geschichte und Gegenwart“ unterteilt T. folgendermaßen: Die katholische, die altprotestantische, die neuprotestantische Dogmatik.⁴⁵

T. ist also auf Grund historischer Untersuchungen dazu gekommen, von einer bestimmten Unterscheidung in der systematischen Darstellung des christlichen Glaubensgutes zu reden, und wir sehen an diesem Punkte wieder ganz deutlich die Fruchtbarkeit einer Methode, die die historische und die systematische Arbeit T's aneinanderhält.

Dieser Zusammenhang von Geschichtsforschung und systematischer Arbeit zeigt sich auch in der Darstellung des weiteren Entwicklungsganges. Die auf Luther folgende Zeit tendierte nach T. zunehmend zu einer Objektivierung und Scholastisierung des Glaubensgutes.⁴⁶ Es bedurfte erst der Sprengung des allgemeinen Rahmens des Kirchentums oder des Kirchentyps selber, die dann die Elemente des Protestantismus freimachte, die für eine Verbindung mit der modernen Welt geeignet waren. Aber der Auseinanderbruch des mittelalterlichen Rahmens ging nicht vom Protestantismus aus, sondern erfolgte von außen her: Er ist ein allgemeines, komplexes geschichtliches Phänomen. Der Protestantismus ist daran nur indirekt beteiligt. Diese indirekte Beteiligung des Protestantismus an der Herausbildung der modernen Welt schreibt T. vor allem den der offiziellen Kirche nebenherlaufenden Bewegungen des Täuferturns und des Spiritualismus zu, deren Bedeutung er zunehmend erkannte und schätzen lernte.⁴⁷ Sonst ist für T. ganz deutlich „die Kontinuität unterbrochen seit dem Einbruch der neuen europäischen Wissenschaft.“⁴⁸ Der entscheidende Bruch vollzieht sich mit der Aufklärung und ist identisch mit dem Zerschlagen einer christlich-kirchlichen Einheitskultur. Auch die Reformation blieb letzten Endes bei dem Gedanken der geschlossenen Herrschaft einer religiösen Autorität stehen und bewegt sich so trotz zahlreicher Unterschiede zum Katholizismus mit ihm zusammen im allgemeinen mittelalterlichen Rahmen. Die Entstehung der modernen Welt, in die der Neuprotestantismus mitverflochten ist, ist nicht eine aus einem einheitlichen Prinzip zu erklärende Erscheinung. Wir haben gesehen, wie T. den Umschlag der allgemeinen Stimmung nach den großen Religionskriegen anführte. „Man kann ferner an die Wirkung der veränderten Weltverhältnisse, der großen Entdeckungen, des Welthandels, der Übervölkerung, der Geldwirtschaft und Kapitalbildung denken.“⁴⁹ Aber all das hätte nicht genügt, hätte den neuen Zuständen keine Dauer zu verleihen gemocht, „wenn nicht noch

⁴⁵ RGG 1. Aufl. Bd. II Sp. 106.

⁴⁶ „Religion und Kirche“ II S. 167 f.

⁴⁷ „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt.“ S. 31: „Und ganz besonders bedeutsam ist die Sonderstellung der humanistischen Theologie, des Täuferturns und der spiritualistischen Mystiker. Diese Gruppen haben trotz anfänglicher enger Berührung dem Altprotestantismus ebenso ferne gestanden, als sie dem Neuprotestantismus nahe gerückt sind, und man würde durchaus irren, wollte man den von ihm beeinflussten und umgestalteten . . . Protestantismus unserer Tage für den mehr oder weniger entscheidenden Ausgangspunkt der modernen Kulturentwicklung halten. Man würde sich das Verständnis versperren für die eigentlichen Wirkungen des genuinen Protestantismus, und man würde insbesondere diesem Wirkungen in der Begründung der modernen Welt zuschreiben, die das unbestreitbare Verdienst jener Vielgeplagten und Vielverlästerten sind.“

⁴⁸ „Die historischen Grundlagen der Theologie unseres Jahrhunderts.“ S. 3 (im Folgenden als „Grundlagen“ angeführt).

⁴⁹ „Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie.“ S. 5 (im Folgenden „Lage“).

etwas hinzugekommen wäre, die fundamentale Umwandlung des menschlichen Wissens in Methoden und Resultaten, die Entstehung der modernen Wissenschaft.“⁵⁰ Die Entstehung der modernen Wissenschaft setzt ein mit der Aufklärung. Die Aufklärung richtet sich gegen die Herrschaft der supranaturalen Offenbarung über das Leben. Sie beginnt, alle Phänomene des Lebens und der Welt rein immanent zu erklären, so daß „ihr Eigenstes . . . die Vernichtung der supranaturalen Formen der Überlieferung und die Entfesselung der bis dahin gebundenen Kräfte“ ist.⁵¹ Unter Entfesselung von bis dahin gebundenen Kräften ist — neben anderem — zu verstehen, daß jetzt Elemente des Protestantismus sich als wirksam zu erweisen beginnen, die vorher nicht in der Weise zur Geltung kommen konnten, da sie ebenfalls durch die selbstverständliche Herrschaft des Kirchengedankens und des Supranaturalismus gebunden waren. Jetzt erweisen sich sein Subjektivismus, sein Zug zur Innerlichkeit und Freiheit als der modernen Welt verwandte Züge. Sie fließen mit hinein in den ganzen Prozeß der Umwandlung und Gärung. „Selbst auf die Anerkennung subjektiver Wahrhaftigkeit gestellt und in seiner kirchlichen Organisation zur Erstickung der neuen Ideen zu schwach, hat er die neue Wissenschaft in sein eigenes Wesen aufgenommen und sie sich zu assimilieren versucht. Seine ganze Entwicklung seit dem 18. Jahrhundert ist ein solcher Versuch der Verschmelzung.“⁵² Allerdings erweisen sich die ersten Lösungen als vorschnell und ungenügend. Der von der Aufklärungstheologie vorbereitete Ausgleich⁵³ zwischen Glaube und Vernunft zerbrach wieder.⁵⁴ Die folgende Zeit brachte die Reaktion gegen den nüchternen, rationalen Geist der Aufklärung. Es entstehen neue religiöse Bewegungen, die eine Verinnerlichung und Individualisierung der Religion und gleichzeitig damit eine Entkirchlichung zur Folge haben. „Die subjektive religiöse Lebendigkeit hatte ihren Herd in dem pietistischen Wesen, aus dem daher sowohl die religiös vertiefte Religionstheorie des deutschen Idealismus als die wiedererwachende Rechtgläubigkeit einen großen Teil ihrer Kraft gewannen.“⁵⁵ Eine neue Periode der Vermittlung erfolgte in dem deutschen Idealismus, welcher auf dem kirchlichen und theologischen Gebiet wiederum abgelöst wurde durch die restaurativen Tendenzen einer neuen Orthodoxie.

T. betont nun aber immer wieder, daß eine Kenntnis der Mächte, die seit der Aufklärung um den Ausgleich von Religion und Vernunft bemüht waren, wie um die Reaktion, die sich gegen diese Bewegungen wandten, den Schlüssel bilden zum

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ „Die Aufklärung“ IV S. 340.

⁵² „Grundlagen“ S. 3 f. „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit“ S. 471 bedeutet eine gewisse Korrektur dieser Ansicht, als nun noch stärker die innere Wahlverwandschaft des Protestantismus mit dem modernen Geist betont wird.

⁵³ „Die Aufklärung“ IV S. 372: „Sie ist durch und durch apologetischer Kompromiß, und zwar ein derartiger, wie er auf dem Boden der Aufklärung allein möglich war. Hier konnte nur die dogmatische Vernunft oder die dogmatische Offenbarung oder eine Vereinigung beider als identischer Größen Recht haben.“

⁵⁴ Ebd.: „Mit dieser Apologetik war dann aber freilich auch der subjektivistische, verständige, moralistische und utilitaristische Geist der Aufklärung von den Fundamenten der natürlichen Theologie bis in den innersten Kern der christlichen Begriffswelt eingedrungen und rief hier notwendig Reaktionen hervor, die zu den übrigen Reaktionen gegen den Geist der Aufklärung wirksam hinzutraten.“

⁵⁵ „Theologie und Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts.“ a.a.O. S. 99.

Verständnis der Gegenwart. Nur eine solche Kenntnis bietet die Möglichkeit, die richtige Einstellung zu der augenblicklichen Lage zu finden.⁵⁶

Hiermit können wir abschließen. Wir sind an einem Punkt angelangt, wo wir von selbst zur Frage nach den geistigen Strömungen der Zeit und ihrer Bedeutung für die Religion hinübergeführt werden.

III. Die geistigen Strömungen der Zeit und ihre Stellung zur Religion.

Für die Frage nach T's Verständnis der Zeit und der Zeitströmungen wollen wir zunächst einen Aufsatz zugrunde legen, der sich eine Deutung der geistigen Situation hauptsächlich zur Aufgabe gestellt hat. Es ist der große Aufsatz über „Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen.“⁵⁷ Wie schon der Titel besagt, vertritt T. die Ansicht, daß mit der christlichen Heilserfahrung zugleich eine Weltanschauung gesetzt sei. Zwar ist Religiosität eigentlich etwas Unmittelbares und Ursprüngliches, aber es „stellt sich doch notwendig in den weniger intensiven Momenten das Nachdenken ein, wie diese Erfahrung und die mit ihr gesetzte Weltanschauung sich zu den anderweitig bekannten Tatsachen verhalte.“⁵⁸ Die Auseinandersetzung zwischen der im christlichen Glauben mitgesetzten Weltanschauung und den übrigen Vorstellungen der Zeit, wie sie in Philosophie und Wissenschaft ihren Niederschlag finden, ist die Aufgabe der Theologie. Nun wird aber das Prinzip für diese Auseinandersetzung von T. von vornherein festgelegt. Es ist keine Auseinandersetzung auf Biegen und Brechen, sondern die Theologie führt hier von vornherein eine Art Rückzugsgefecht.⁵⁹ Denn grundlegend ist die Ansicht: „Ohne eine . . . Gewißheit ihrer (der christlichen Weltanschauung) Zusammenbestehbarkeit mit den Tatsachen und deren wissenschaftlicher Verarbeitung würde die christliche „Erfahrung“ ihre Wirkung auf die Dauer nicht behaupten können.“⁶⁰ Die Theologie ist demnach die methodisch durchgeführte Vermittlung von christlicher Weltanschauung und den anderweitig bekannten Tatsachen. Diese Aufgabe der Theologie ist in besonderer Weise seit dem Aufkommen der neuen Wissenschaft zu einem brennenden Problem geworden. Welches Ende die hierin liegende Krisis nehmen wird, ist unbekannt. Was wir nur sagen können, ist, daß

⁵⁶ „Grundlagen“ S. 4, „Theologie und Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts.“ a.a.O. S. 106.

⁵⁷ II S. 227—327. Ursprünglich ist dieser Aufsatz erschienen in der ZthK III u. IV. Der Wiederabdruck in den Gesammelten Schriften zeigt Veränderungen.

⁵⁸ II S. 228 f.

⁵⁹ Ein besonders prägnantes Beispiel hierfür bietet die T'sche Argumentationsart gegenüber dem Entwicklungsbegriff. Die Frage ist von vornherein: „Macht es der Entwicklungsbegriff in der Tat unmöglich, an eine Selbsterschließung des göttlichen Wesens und an eine damit gegebene absolute religiöse Wahrheit zu glauben?“ (II S. 310) Oder es heißt: „Es ist nicht abzusehen, wie ein solcher Glaube durch unsere so geringe Einsicht in die Faktoren des Werdens unmöglich geworden sein soll.“ (II S. 311) Überhaupt geht ja nur der Wunsch nach „Raum zum freien Atmen.“ (II S. 247) ⁶⁰ II S. 229.

sie auf einen Ausgleich von Wissenschaft und Religion hinarbeitet.⁶¹ Wird die Frage gestellt, wie sich die christliche Weltanschauung als Ganzes zur modernen Weltansicht verhalte, so ist nach T. schon in der Fragestellung eine Wirkung der neuen Wissenschaft zu beobachten. Erfolgt eine Überführung des Gemütes des einzelnen durch den „Geist des Christentums“, so ist damit behauptet, daß das Christentum nicht lediglich mit seiner ersten, biblischen Form identisch ist. Man läßt sich vom Geist des Ganzen überzeugen. Der biblisch-kirchliche Supranaturalismus ist so aus seiner Stellung als vor dem Glauben liegend und die unumgängliche Voraussetzung für ihn bildend vertrieben und wird höchstens zu einer Folge, zu einem glaubensmäßigen Zusatz für das schon überführte, gläubige Gemüt. Von T. wird die von hieraus gestellte Aufgabe der Theologie folgendermaßen zusammengefaßt: „Es handelt sich also für die Theologie aller Schattierungen darum, ob ihre ethisch-religiöse Gesamtanschauung von Gott, Welt und Mensch mit den in unseren Gesichtskreis gerückten neuen Tatschengruppen zusammenbestehen könne oder ob die Unvereinbarkeit beider uns zur Gewinnung einer anderen Weltanschauung, zur Hoffnung auf eine neue Religion fortreiben müsse.“⁶² Die christliche Weltanschauung hat also nachzuweisen, daß die modernen Erkenntnisse ihr nicht zuwiderlaufen, daß sie vielmehr die neuen Tatschengruppen getrost mit in ihr Wesen aufnehmen kann.⁶³ Sollte dies aber nicht zutreffen, sollte dieser Aufweis nicht gelingen, wäre die Konsequenz, daß man sich um eine neue Religion bemühen müßte, die zu einer solchen Synthese befähigt ist. Klar ist die selbstverständliche Herrschaft der modernen Tatschengruppen, fraglich dagegen, ob die christliche Weltanschauung ihnen gegenüber sinnvoller Weise noch behauptet werden kann.

T. untersucht nun die einzelnen Zeitströmungen daraufhin, ob es unter ihnen Deutungen der modernen Tatsachen gibt, die mit dem von der christlichen Heilserfahrung her vorgenommenen oder vorzunehmenden Verständnis der Wirklichkeit in Einklang gebracht werden können. Diesem Untersuchungsverfahren liegt eine bestimmte Auffassung von „Wahrheit“ wie eine bestimmte Vorstellung vom christlichen Glauben zugrunde. Wir wollen sie kurz charakterisieren. Der der Untersuchung über „Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen“ zugrunde gelegte Wahrheitsbegriff ist ein allgemeiner, immanent-polymorph gedachter. Was der christliche Glaube besagt, ist nicht unabhängig vom Menschen und seinem (metaphysischen) Wesen denkbar. Dem Menschen wird durch die christliche Verkündigung im Grunde nicht etwas Neues gesagt, sondern es wird darin etwas deutlich dargelegt, was in seinem Wesen selber angelegt und begründet ist und worauf er bei intensivem Nachdenken auch hätte selber kommen können. Die Wahrheit ist etwas allgemeines und immanent Gedachtes. Die christliche Wahrheit ist ein Teil davon. Ist sie aber wirklich ein Teil der Wahrheit, so wird es andere Teilwahrheiten geben, die mit ihr harmonieren.

⁶¹ II S. 230.

⁶² II S. 239.

⁶³ Das hat T. ja dann in seiner „Glaubenslehre“ getan. Vgl. S. 30: „Wollen wir das moderne Leben, das bereits unter der Hand überall schmerzlos eingeströmt ist, als Quelle für den Aufbau einer Glaubenslehre anerkennen? Wir wollen es tun . . .“ Dazu ist dann noch der bedeutungsvolle Satz auf S. 31 hinzuzunehmen: „Wer sich gegen diese Glaubenslehre richten will, muß daher hier einsetzen.“

Der den weiteren Gang der Untersuchung bestimmende Satz lautet somit: „Wenn anders dieser Glaube tief im menschlichen Wesen begründet ist und der Wahrheit irgendwie nahe kommt, so ist es wahrscheinlich, daß das menschliche Nachdenken von selbst durch die innere Konsequenz der Sache unter allen möglichen Irrgängen doch auch zu Deutungen geführt werde, die mit ihm harmonieren.“⁶⁴

Diese Deutungen sind aber nach T. zu finden in dem metaphysischen Idealismus auf erkenntnistheoretischer Basis, der idealistischen Ethik, dem Theismus und der deutschen Geschichtswissenschaft. Raum für die christliche Weltanschauung ist nach T. überall dort zu finden, wo der selbständige Wert des Geistes erkannt ist. Dieses ist bei den genannten Richtungen der Fall. Bei den idealistischen Metaphysikern werden Lotze, Fechner, Wundt und von Hartmann erwähnt. Im Zusammenhang einer idealistischen Ethik werden insbesondere Schleiermacher, Paulsen, Wundt, von Hartmann und vor allem wieder Lotze genannt. Theistische Philosophen sind für Troeltsch J. H. Fichte, Weisse, Ulrici und Lotze. In diese Gruppe stellt er auch Goethe, dessen „theistische Wendung“ im Alter noch einer Aufnahme in das allgemeine Goethebild bedarf.⁶⁵ Für die Geschichtswissenschaft kommt in der Hauptsache Ranke in Betracht. In den von diesen Denkern repräsentierten Richtungen ist der Eigenwert des Geistes erkannt und behauptet. Es sind idealistische Strömungen der Zeit, denen die Fähigkeit der Harmonisierung mit der christlichen Weltanschauung zugeschrieben wird. Vom Christentum aus ist dieses Zusammengehen mit den idealistischen Richtungen deshalb gerechtfertigt, weil es selber einen idealen Glauben verkörpert. Der christliche Idealismus erfährt eine Stützung durch den säkularen Idealismus, wie dieser durch das Hinzutreten des christlichen gewinnt. Wie sie im Hinblick auf die Geschichte nicht unabhängig voneinander bestanden haben, so gehören sie auch sachlich zusammen.⁶⁶ Im ganzen bilden sie eine Front gegen Naturalismus, Positivismus und ästhetischen Monismus.

Dabei ist nun aber nicht zu verkennen, daß das Verhältnis von Transzendenz (im Sinne christlichen Glaubens) und Immanenz aufgelöst ist in den Dualismus

⁶⁴ II S. 240.

⁶⁵ II S. 272. Die Erwähnung Goethes und seiner „Altersweisheit“ findet sich häufig bei T. Er ist dabei beeinflusst von den Goethe-Studien Otto Harnacks (Vgl. ThJB 1896 S. 510 die Bespr. von H's Buch: „Goethes Verhältnis zu Kant“; und vgl. „Lage“ S. 56 Anm. 1 den Verweis auf H's Buch: „Goethe in der Epoche seiner Vollendung“). Wenn T. in seinem Vortrag über die wissenschaftliche Lage darauf hinweist, daß es gilt, die religiösen Stimmungen aus dem neuen Weltbild herauszulösen und sie in den christlichen Gottesglauben einzuschmelzen („Lage“ S. 53), so hat er sich dabei an Gedanken Goethes orientiert (Vgl. „Lage“ S. 56, Anm. 1) Vgl. weiterhin die Erwähnung Goethescher Gedanken: „Selbständigkeit“ ZThK VI S. 100; „Theologie und Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts“ a.a.O. S. 105; II S. 277 f, S. 293, S. 360. In seinem, später in die „Gesammelten Schriften“ aufgenommenen Artikel: „Der deutsche Idealismus“ (RE 3. Aufl.) wird Goethes Lebensleistung als nur mit derjenigen Kants vergleichbar von T. hingestellt (IV S. 560). Auch hier ist es wieder die „Epoche seiner Vollendung“, die von T. besonders hervorgehoben wird. Vor allem wird Goethe T. dadurch Vorbild, daß er nach einer Synthese von antiker und christlicher Humanität strebte und daß ihm dabei das Christentum „einer Ergänzung und Erweiterung aus der großen Kulturarbeit des menschlichen Geschlechts so fähig wie bedürftig“ schien (IV S. 561).

⁶⁶ II S. 248 f.: „Aber das freilich muß hervorgehoben werden, daß die idealistische Metaphysik und der christliche Glaube innerlich wahlverwandt sind. Wir haben an ihr den Bundesgenossen, den wir bei einer Verständigung über die religiöse Lage nicht entbehren können. Beide sind auch historisch keineswegs unabhängig voneinander. Jene ist nach den ersten idealistischen Anfängen der griechischen Spekulation auf die volle Höhe erst geführt und zu ihrem ganzen Nachdruck erst gebracht worden durch das Bewußtsein unvergänglichen Wertes idealer geistiger Würde und voller Erhabenheit des Geistes über die Natur, welche das werdende Christentum dem über die Welt sich besinnenden Geiste erstmals einhauchte. Sie decken sich in keiner Weise, aber sie gehören zusammen.“

von Natur und Geist. „Es ergibt sich die Tendenz, auf eine ethisch-religiöse Überweltlichkeit, die durch Gegenüberstellung bestimmter höherer Inhalte gegen die natürlichen Lebensinhalte sich scharf abgrenzt von einer bloß ästhetischen Durchleuchtung und harmonischen Ordnung des gegebenen Stoffes durch eine ihm von selbst immanente Form.“⁶⁷ Die Aneignung des christlichen Heilsgutes ist eine Form der Teilhabe am höheren Geistesleben. Die christliche Metaphysik ist idealer Glaube an den Wert der Persönlichkeit, da nach christlicher Auffassung „an Gott und am Menschen . . . das geistig-persönliche Leben des inneren von der Natur unterschiedenen Selbst das Entscheidende ist.“⁶⁸ Weil T. eine Metaphysik des Geistes als das Zentrum der christlichen Weltanschauung bezeichnet, kann er diese innere Wahlverwandtschaft von christlicher und idealistischer Metaphysik behaupten und das gegenseitige Bündnis rechtfertigen. Nur weil er unter Transzendenz „höheres Geistesleben“ versteht und unter Offenbarung im christlichen Sinne eine Eröffnung der Teilhabe an ihm, kann er hoffen, „die ganze moderne Bewegung des Denkens und Lebens, die von ihr eröffnete Breite der Natur und des Wirkens, die Verlegung der schaffenden Kräfte in das Innere der Wirklichkeit . . . von der religiösen Weltanschauung aus zu bewältigen.“

Wir wollen zu diesem Aufsatz der Vollständigkeit halber noch bemerken, daß T. gelegentlich auch so von Offenbarung spricht, daß dabei von ihm an eine „Selbstmitteilung Gottes“ gedacht ist.⁶⁹ T. ist hier zu einem guten Teil von der Theologie Ritschls beeinflusst und hält in diesem Aufsatz noch an einer „Offenbarungsposition“ fest, wenngleich die angeführte Kritik die starken Gefahren, die in der Theologie Ritschls selber vorgeprägt sind, aufzeigte. T. ist später über diese Position hinausgeschritten. Aber das Wesentliche seiner Einstellung zu einer Vermittlung von christlichem Glauben und idealistischer Metaphysik hält sich durch. Der systematische Teil wird das im einzelnen dann noch deutlich werden lassen. Dazu sei zu diesem Aufsatz noch erwähnt, daß hier bei T. ein doppelter Standpunkt oder Standort sich bemerkbar macht, der ihn später noch mehr beherrschen wird.. Es ist unterschieden — und geht zugleich ineinander über — ein wissenschaftliches Reden und eine mehr fromme, religiöse Ausdrucksweise. Wo es sich in wissenschaftlicher Hinsicht um eine Metaphysik des Geistes handelt, kann der Gläubige von Offenbarung reden.⁷⁰

T's Stellung zur Lage, seine Analyse der Zeitströmungen und deren Wirkung auf die christliche Religion wird ebenfalls deutlich aus der Schrift: „Die wissenschaft-

⁶⁷ II S. 268 f. ⁶⁸ II S. 320.

⁶⁹ II S. 311. Oder vgl. II S. 301, wo er vom christlichen Prinzip sagt: „Es will nicht von unten herausgewachsen, sondern von oben mitgeteilt sein . . .“

⁷⁰ Vgl. dafür folgende Stelle: „Soweit aber in dieser irdischen Geschichte eine Gewißheit über den Sinn und die beherrschende Wahrheit des Daseins nicht entbehrt werden kann, sehen wir sie von den Menschen in der Religion behauptet und erfahren, in dem Glauben an eine ewige Wahrheit, welche sie der Selbstmitteilung Gottes zu verdanken meinen.“ (II S. 311 f.) Ebenfalls T's Schrift: „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ zeigt eine solche Unterscheidung und ein solches Ineinandergehen. Das Verständnis des Ganzen hängt davon ab, ob man die Grundunterscheidung erfaßt hat, die zwischen frommer Rede und wissenschaftlicher Sprache, wie dementsprechend zwischen naiver Religion und Bildungsreligion gemacht wird. Vgl. a.a.O. S. 77 f.: „Freilich mit solchen Darlegungen sind wir von der wissenschaftlichen Sprache übergegangen zur religiösen . . .“ Und vgl. S. 88, wo es heißt: „Damit kehren wir wieder zurück zur eigentlich wissenschaftlichen Untersuchung und Sprache.“ Vgl. weiterhin a.a.O. S. 96, S. 120.

liche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie.“ Der grundsätzliche Standpunkt T's ist schon aus dem Titel ersichtlich: Es ist die moderne, wissenschaftliche Lage, die an die Theologie bestimmte Anforderungen stellt. Und dahinter steht wieder als Drohung und Konsequenz: Wenn diesen Anforderungen nicht Genüge getan wird, ist eine Ablösung der bisherigen Religionsform unvermeidlich.

Die Lage der Gegenwart ist eine „Konsequenz der ganzen geistigen Entwicklung.“⁷¹ Sie ist also im Zusammenhang zu sehen mit der abendländischen Geistesgeschichte, in der vor allem der Bruch mit dem Mittelalter durch eine moderne Geistesbewegung ins Auge fällt. Der Periodisierung der Geschichte korrespondiert eine solche in methodologischer Hinsicht. Der abgelaufenen Periode mittelalterlichen Denkens mit ihrem Supranaturalismus und ihrer Wunderkausalität entspricht die dogmatische Methode. So wie diese Epoche abgelaufen ist, so hat es auch systematisch-sachlich mit der ihr entsprechenden Methode ein Ende.⁷² Der Moderne als neuer geschichtlicher Epoche entspricht eine andere Methode: die geschichtliche. Die notwendige Konsequenz aus der geschichtlichen Erkenntnis ist die systematische Einsicht in die Doppelheit der Methoden. Daraus folgt dann konsequenterweise das Aufgeben der ersteren, der dogmatischen Methode, weil sie einer abgelaufenen Geschichtsperiode angehört. Das Wesen der neuen Methode besteht darin, daß sie das Christentum nicht isoliert sieht, sondern es einreihet in eine allgemeine Entwicklungsgeschichte des Geistes. Entsprechend der von der Aufklärungsphilosophie inaugurierten Methode des Ausgangs vom Allgemeinen wird die Bedeutung des Speziellen erst klar aus seiner Stellung im Ganzen. Das spezielle Phänomen des Christentums ist eine Teilerscheinung des allgemeinen Phänomens der Religion. Die Religion als geistige Erscheinung hat ihren Platz im allgemeinen Geistesleben. Somit ist es nur selbstverständlich, daß „die Würdigung des Christentums immer mehr abhängig geworden ist von der bei seiner Einreihung in die geistige Geschichte sich ergebenden Wertbeurteilung. Eine Geistes- und Kulturphilosophie, die die großen Inhalte des geistigen Lebens nach ihrer Bedeutung abzustufen strebt, bestimmt seinen Ort . . .“⁷³

Es ist T's Überzeugung, daß die Wege zu einer Lösung der sich aus der wissenschaftlichen Lage und ihren Anforderungen an die Theologie ergebenden Problematik längst angebahnt sind. Dazu bedarf es nur eines Blickes auf die moderne Geistesgeschichte. Das ist auch der Sinn der Ausführungen über die „Theologie und Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts.“ Sie wollen zweierlei aufweisen: Einmal, daß die gegenwärtige Krisis ihren Grund hat in der vor ungefähr 250 Jahren erfolgten Wende zum modernen Denken (oder schlechthin zur Moderne) und der geschichtlichen Fortbildung der neuen Gedanken. Zum andern wollen sie zeigen, daß die Anleitung zur Lösung der Probleme der Gegenwart ebenfalls in der Geistesgeschichte zu suchen ist. Dementsprechend heißt es auch in dem Vortrag über die wissenschaftliche Lage im Hinblick auf die Problemlösung: „Diese Wege (zur Lösung) aber sind längst gebahnt. Mit der großen Umwälzung der Wissenschaft und seit der Verblässung der konfessionellen Alleinwahrheiten sind eine Anzahl der edelsten und größten Denker dem Problem unter den neuen Voraussetzungen nachgegangen . . .“⁷⁴ Diese Persönlichkeiten sind vor allem Leibniz,

⁷¹ Ebd. S. 46. ⁷² Ebd. S. 56. ⁷³ a.a.O. S. 43. ⁷⁴ a.a.O. S. 9.

Herder und Lessing, Kant und Goethe, Schleiermacher und Hegel. T. ist sich bewußt, im Geiste dieser Tradition zu arbeiten. Sein Geschichtsstudium wird auch nach dieser Seite hin fruchtbar. In den Konzeptionen der großen idealistischen Denker sieht er die Anleitung zur Lösung der sich von der modernen Situation her für die christliche Religion ergebenden Problematik vorgeprägt.

Zweiter Teil.

Die philosophische Behandlung der Religion.

I. Wesen und Aufgabe der Religionsphilosophie.

In dem Aufsatz „Voraussetzungslose Wissenschaft“ aus dem Jahre 1897, der auf Grund des speziellen Falles der Berufung von Spahn (Katholik und Zentrumsman) auf den Lehrstuhl für Geschichte nach Straßburg Stellung nimmt zu dem allgemeinen Problem einer voraussetzungslosen oder voraussetzungsgebundenen Wissenschaft bezeichnet T. den modernen Geist als Geist der Voraussetzungslosigkeit.¹ Gegenüber der katholischen Auffassung von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit, wie sie meint, nicht voraussetzungslos bleiben zu können, sondern kirchliche Normen als von vornherein für sie maßgebend anerkennt, weiß sich T. frei von jeder kirchlichen oder sonstigen autoritären Bindung und sieht gerade darin den Geist des modernen Zeitalters repräsentiert. Dementsprechend erwachsen für ihn Recht und Notwendigkeit einer Religionsphilosophie auf Grund der Anerkennung dieses modernen Geistes der Voraussetzungslosigkeit.² Isolierte Anerkennung des Christentums würde Voraussetzungsgebundenheit bedeuten und ist als modernem Empfinden widersprechend abzulehnen. Demgegenüber gilt es, eine breite Basis zu finden.

Diese breite Basis ist aber nichts anderes als die Zugrundelegung einer Religionsphilosophie vor jeder möglichen speziellen theologischen Aussage und Lehre. Ablehnung autoritärer Gebundenheit und Entsprechung modernem Empfinden gegenüber begründen und rechtfertigen den Standpunkt einer der Theologie zuvorlaufenden philosophischen Untersuchung des allgemeinen Phänomens der Religion. Und der als Kriterium aufgestellte moderne Geist der Voraussetzungslosigkeit empfängt seine charakteristische Motivierung eben aus dieser sich im Laufe der abendländischen Geistesgeschichte herausbildenden Ablehnung jeglicher Gebundenheit durch etwas anderes als den menschlichen Geist selber. Die Herausbildung des Gedankens der Autonomie ist im wesentlichen identisch mit der Herausbildung spezifisch modernen Geisteslebens überhaupt. Und die Abschüttelung heteronomer Gebundenheit ist genuin die Befreiung des Geisteslebens aus der Gebundenheit an kirchliche Zwecke und Interessen. Diesem modernen Gedanken der Autonomie weiß sich T. verpflichtet,³ und die Motive seines geschichtlichen Ursprungs werden für ihn

¹ II S. 192.

² II S. 192: „Damit ist die Theologie an die Religionsphilosophie gewiesen. Von ihr aus wird sie erst Wesen und Geltung des Christentums so konstruieren können, daß damit dem modernen Geiste der Voraussetzungslosigkeit genügt ist.“

³ „Rückblick auf ein halbes Jahrhundert theologischer Wissenschaft“ II S. 223: „Auch hier handelt es sich nicht um eine durch bloßen Entschluß, durch irgendwie konstruierte ausschließliche Wundercharakterisierung begründete Bejahung des Christentums... Es gilt auch hier die autonome Erringung der Voraussetzung, nicht eine einfache Unterwerfung.“

maßgebend zur Begründung seines eigenen wissenschaftlichen Standpunktes.⁴ Mit der allmählichen geschichtlichen Herausbildung des Geistes der Voraussetzungslosigkeit ist nun auch für T. die „Tradition“ seines Standpunktes gegeben. Die Väter der Religionsphilosophie sind zu suchen in den Aufklärern und Idealisten, denn mit Aufklärung und Idealismus hat diese eigentümliche Bewegung der Befreiung des Geistes aus heteronomer Gebundenheit ihren Anfang genommen. „Seitdem gibt es erst eine Religionsphilosophie, die nicht eine philosophische Behandlung der Objekte der Religion ist, sondern eine solche der Religion selbst als eines eigenständigen, in sich zusammenhängenden und nach bestimmten Gesetzen entwickelnden Lebensgebietes.“⁵ Es ist das Erbe von Aufklärung, Idealismus und Romantik, welches eine Arbeit wie diese möglich macht.

T. wird es nicht müde, dieses Geisteserbe immer wieder darzulegen und zu zergliedern: Die Aufklärung bedeutet den Rückgang von der durch Religionskriege und konfessionelle Zersplitterung fraglich gewordenen Einzelreligion auf die Gesamterscheinung der Religion. Kant eröffnet mit seiner Zertrümmerung der zeitgenössischen Metaphysik, der Lösung der Religion von der Metaphysik und der Orientierung an der Analyse des menschlichen Bewußtseins selber einen neuen Ausgangspunkt. Die großen poetischen Geister der Epoche, die Herder, Hamann, Jacobi, Schleiermacher betonen durch Aufnahme des Entwicklungsgedankens die Eigenständigkeit und Einheit des religiösen Lebens. Eine konstruierende, spekulative Behandlung der Objekte der Religion, also des Gottesbegriffes etwa, bedeutet demgegenüber eine Metaphysizierung, Logisierung und deshalb eine Vergewaltigung und Zurechtlegung der Religion. Hegel und Schelling, aber auch Biedermann, Pfleiderer und Lotze werden dieses Vorgehens für schuldig befunden. Der Ausgang von konstruierten Allgemeinbegriffen zeigt, daß man sich nicht an der tatsächlichen, lebendigen Religion orientiert, sondern in konstruierender Weise von einer bestimmten Metaphysik ausgeht. „Daher stammt auch die Verwirrung in dem Gebrauch des Wortes „Religionsphilosophie“, in welcher die einen jene philosophische Entfaltung und Begründung des Objektes der Religion, d. h. des Gottesbegriffes sehen, während wir in ihr eine *philosophische Behandlung der tatsächlichen, lebendigen Religion selbst* fordern.“⁶ T. tritt also für eine vorurteilsfreie Behandlung der Aussagen der Religion selber ein. Er will sich durch keine irgendwie geartete Metaphysik den Weg dazu versperren lassen. Die Verwurzelung

⁴ Wenn T. in dem Aufsatz „Voraussetzungslose Wissenschaft“ sich letzten Endes doch von Voraussetzungen gebunden weiß und sagt: „Die letzten Voraussetzungen liegen in der Philosophie des Transzendentalismus“, so ist im Grunde von nichts anderem die Rede, als von der sonst erwähnten Voraussetzungslosigkeit. Die Voraussetzungslosigkeit, die T. meint, ist keine andere als die, die sich nicht mehr gebunden weiß durch eine kirchliche Autorität, sondern in einem autonomen Prinzip wurzelt, welches der von ihm erwähnte Transzendentalismus in spezifischer Weise hervorgebracht hat und verkörpert. Unverständlich sind die Äußerungen von Köhler („Ernst Troeltsch“ S. 38), der im Anschluß an diesen Aufsatz T's Bultmann und die dialektische Theologie mit der katholischen Art der Voraussetzungsgebundenheit identifiziert. Seltsamerweise läßt er dabei den dritten Weg („der Verankerung in der Geistesstruktur“) Heidegger und Jaspers zusammen mit T. beschreiten. Abgesehen davon, daß ich bei T. in diesem Aufsatz grundsätzlich nur zwei Wege zu erkennen vermag, nämlich einmal den katholischen der absoluten Geltung der kirchlichen Autorität und zum anderen den der Voraussetzungslosigkeit, der im Grunde identisch ist mit dem transzendentalen (wie mit dem echt protestantischen) — abgesehen davon, ist mir die Zusammenstellung von T., Heidegger und Jaspers auf Grund des T.-schen Aufsatzes nicht ganz erklärlich.

⁵ „Selbständigkeit“ ZThK V S. 368.

⁶ Ebd. S. 377.

in allgemeinen Prinzipien kann nicht Logisierung der Religion durch Überstülpen von konstruierten Allgemeinbegriffen bedeuten, sondern tut sich gerade kund in einer vorurteilsfreien Untersuchung der Religion selber. Damit ist gesagt, daß es für die Religion „keine fremden Maßstäbe ihrer Wahrheit und ihrer Reinheit“ geben kann.⁷ T. löst sich gleicherweise von einem isolierten Wunderstandpunkt, der für sein Objekt eine bestimmte Methode und eine bestimmte gläubige Gebundenheit als Voraussetzungen für dessen Erkenntnis und Behandlung fordert,⁸ wie er sich distanziert von einer Herausarbeitung einer normativen Religion auf Grund von konstruierten Allgemeinbegriffen.⁹ Voraussetzungsfreie Hingabe an das Objekt und d. h. an die Religion selber charakterisiert also die von T. geforderte Religionsphilosophie, und mit der Forderung nach ihr weiß er sich einig mit den großen Repräsentanten derjenigen Bewegungen europäischen Geisteslebens, die diesen modernen Geist der Voraussetzungslosigkeit geschaffen haben.

II. *Psychologie und Geschichte in ihrer Bedeutung für die philosophische Behandlung der Religion.*

Für die philosophische Behandlung der tatsächlichen, lebendigen Religion, wie sich eine solche als Aufgabe der Religionsphilosophie dartut, ergeben sich zwei besondere Arten dieser Behandlung. Bei der Erforschung des allgemeinen Phänomens der Religion ist es notwendig, sowohl psychologisch wie historisch vorzugehen, wodurch sich als spezielle Disziplinen der Religionsphilosophie oder der Religionswissenschaft¹⁰ die Religionspsychologie und die Religionsgeschichte ergeben. Die Wichtigkeit dieser beiden Disziplinen zeigte sich T. durch ein immer stärker werdendes Hinneigen zu den Religionsgeschichtlern wie zu den Psychologen unter den Philosophen (Wundt und Dilthey) schon recht früh. Verständlicherweise kommt es dabei aber zu einer Lockerung des Verhältnisses zur Theologie Albrecht Ritschls. Diese beiden Disziplinen einer Religionswissenschaft verdanken nach T. ihre Entstehung dem Aufklärungsdenken. Durch den Rückgang vom Objektiven und Absoluten, von Dogmen und Institutionen auf das Persönliche, auf die Religion als subjektive Erscheinung und Tatsache entsteht eine psychologische Betrachtung der Religion. In seinem großen Artikel über den Deismus¹¹ hat T. gezeigt, wie in dieser

⁷ Ebd. S. 376.

⁸ Ebd. S. 374: „Das isolierte Einzelne kann sich niemals als unbedingte Wahrheit wissenschaftlich bezeugen, am allerwenigsten, wenn man auf die Wunderbeglaubigung verzichtet; es ist immer der Rückgang auf ein Allgemeineres dazu nötig.“

⁹ Ebd. S. 377: „Vielmehr suchen sie nur für das auf die Selbstaussage der Religion gestellte Objekt eine aus der Überlegung aller Zusammenhänge sich ergebende Bestätigung und Norm. eine Befestigung und Begrenzung für das von ihr vorausgesetzte und in ihrer Beweglichkeit unsicher schwankende Objekt. Allein gerade das ist es, was teils unmöglich ist, teils in Widerspruch zu dem wirklichen Wesen der Religion steht.“

¹⁰ Religionsphilosophie und Religionswissenschaft sind identisch. Vgl. dafür (aus späterer Zeit) „Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft“ II S. 224: „Beide Probleme aber (die sich aus dem Versuch der Begründung einer gemeinsamen wissenschaftlichen Voraussetzung von historischer und dogmatischer Theologie ergeben) vereinigen sich zu der Aufgabe einer allgemeinen Religionswissenschaft oder Religionsphilosophie, die nicht mit philosophischen Mitteln eine Gotteserkenntnis konstruiert, sondern kritisch-analysierend das religiöse Bewußtsein auf seine allgemeinen Gesetze und seine historischen Wertabstufungen hin untersucht . . .“ Oder auch: „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft“ S. 1: „Die Religionsphilosophie von heute ist Religionsphilosophie nur insoweit und in dem Sinne, als dieses Wort „Religionswissenschaft“ oder „Philosophie über die Religion“ bedeutet.“

¹¹ RE 3. Aufl., wieder abgedruckt in IV S. 429—487.

Bewegung als der Religionsphilosophie der Aufklärung das Aufkommen der psychologischen und historischen Betrachtungsweise der Religion zu suchen ist. Da die einzelnen positiven Religionen in ihrem Wahrheitsanspruch fraglich geworden waren, hielt sich die Aufklärungsphilosophie nicht mehr an das isolierte Einzelne, an das Supernaturale in der Religion, sondern an das Allgemeine, Natürliche und d. h. an die „natürliche Religion“. T. hat darauf verwiesen, daß dieser Begriff der natürlichen Religion nichts anderes ist, als eine Spielart des Ausdrucks „*lex naturae*“, welcher sich von der stoischen Philosophie herleitet und der für die abendländische Geistesgeschichte außerordentlich bedeutungsvoll geworden ist. „Insoferne in diesem Begriff der *lex naturae* die stoische Erkenntnistheorie und Psychologie enthalten ist und von diesem Ansatz aus der Deismus wechselnde erkenntnistheoretische und psychologische Theorien als Grundlage der natürlichen Religion entwickelt hat, ist er zugleich der Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie und des Psychologismus in der Religionsphilosophie.“¹² Da aber der Begriff der natürlichen Religion die Rolle eines Kriteriums für die Offenbarungsansprüche der positiven Religionen (wie der einzelnen Konfessionen) darstellen sollte, war man von vornherein ebenfalls an eine Erforschung der Geschichte der Religionen gewiesen. So entstanden Religionsgeschichte und philosophische Beurteilung der Religionsgeschichte oder eine Geschichtsphilosophie der Religionen. Für die weitere Ausbildung und Benutzung dieser beiden Einzeldisziplinen einer allgemeinen Religionswissenschaft ist die Grundanschauung der Einbeziehung fremden religiösen Lebens in den Ausgangspunkt, also der Ausgang von einer allgemeinen Theorie der Religion, maßgebend. Für T. ist es bedeutsam, daß die psychologische und historische Komponente in der philosophischen Behandlung der Religion sich im Laufe der Theologiegeschichte als fruchtbar erwiesen haben. Religionsgeschichte und Religionspsychologie werden dem modernen Geist der Voraussetzungslosigkeit gerecht, ja sind historisch in der Herausbildung modernen Geisteslebens verwurzelt. Durch die historische und psychologische Sicht ist der supranaturale, exklusive Standpunkt aufgegeben, hat eine eigentümliche Suspension der persönlichen Religiosität des Forschers stattgefunden, und ist die Religion als ein einheitliches Phänomen in den Blick genommen.

Die Aufgabe der Religionspsychologie sieht T. nun des Näheren im folgenden begründet: Sie „sucht den Ort, den Ursprung und die Bedeutung der Religion im menschlichen Bewußtsein und kann eben damit allein dasjenige beibringen, was über die Wahrheitsfrage der Religion überhaupt ausgemacht werden kann...“¹³ Aber von der religionspsychologischen Methode der „Älteren“, also von derjenigen der Aufklärer und Idealisten des 17., 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts, unterscheidet sich die moderne Religionspsychologie in charakteristischer Weise darin, daß sie von der individuell-psychologischen und dabei abstrakt-individualistischen zur historisch- und sozial-psychologischen Methode fortgeschritten ist.¹⁴ Damit ist eine Erweiterung des historischen Gesichtskreises eingetreten, aus welcher eine Einbeziehung verschiedenster religiöser Entwicklungsstadien in die religionspsychologische Untersuchung resultiert. Wird die Aufgabe der Religionspsychologie in der Weise bestimmt, daß man sich bewußt von einer abstrakt-individualistischen

¹² IV S. 433.

¹³ „Selbständigkeit“ ZThK V S. 370.

¹⁴ Ebd.

Art der Behandlung löst und den Rahmen der Untersuchung möglichst weit spannt, so verzahnen sich gleich am Ausgangspunkt Religionspsychologie und Religionsgeschichte auf eine eigentümliche Weise. Die Untersuchung elementarer religiöser Erscheinungsformen, die möglichst weit gespannte Einbeziehung fremden religiösen Lebens aus den verschiedensten Stadien seiner Entwicklung über die bekannten Hochreligionen hinaus wird sich ihr Material doch in der Hauptsache von einer Geschichte der Religionen liefern lassen. Auf der anderen Seite wird eine psychologische Untersuchung kultischer, rechtlicher und vorstellungsmäßiger Formen einer bestimmten Religion der geschichtlichen Betrachtung in die Hand arbeiten, als sie auf Zusammenhänge innerhalb der speziellen Religion wie auf Übergänge und Verbindungslinien zu anderen Religionen hinweist.

Aber bleiben wir noch einmal bei der Religionspsychologie! Aus der vorhin angegebenen Aufgabe der Religionspsychologie wird zugleich ihre Methode deutlich: Sie ist Untersuchung derjenigen Bewußtseinsformen, die sich als „religiös“ ausgeben bzw. als solche erkannt werden. Geschieht das, so läßt sich ganz allgemein sagen: Die Religion ist „eine Verbindung von Vorstellungen mit begleitenden Gefühlen, aus denen mancherlei Willensantriebe erwachsen.“¹⁵ Die allgemeinen psychologischen Elemente der Religion werden angesichts dieser Methode zu einem Spezialfall einer Grundfunktion. Unabhängig von jeder Änderung in Inhalt und Ausdruck bleibt ein Allgemeines in allen religiösen Erscheinungen bestehen, das sich auf Grund einer spezifischen Kombination von Vorstellungen und Willensantrieben immer wieder als solches zu erkennen gibt. Die gleichbleibende Vorstellung ist die von übermenschlichen Wesenheiten oder Mächten, welche es zu verehren gilt; der gleichbleibende Willensantrieb besteht in der Ausprägung bestimmter kultischer und rechtlicher Erscheinungsformen. Worauf es T. nun aber in der Hauptsache ankommt, ist das, was sich schon im Titel der grundlegenden Abhandlung über diese Fragen ausdrückt: Die Selbständigkeit der Religion. Die Religion ist ihm allgemein-psychologisch ausgedrückt ein Spezialfall einer Grundfunktion, aber sie ist und bleibt ein Spezialfall und gerade darin ist ihre Selbständigkeit begründet. Die Religion ist unterschieden von der bloßen Erfahrung idealer Ordnungen und geht nicht in einer solchen Erfahrung auf. Ihr wesentliches liegt in dem, was sie selbst zu sein behauptet: Erfahrung übermenschlicher Mächte und Wirklichkeiten. „Es kann nur die Frage sein, ob diese Selbstaussage Vertrauen verdient oder ob sie, und damit die Religion selbst, eine irgendwie zu erklärende Selbsttäuschung ist.“¹⁶ Das bedeutet dann eine Auseinandersetzung mit der illusionistischen Religionstheorie, also vornehmlich mit Feuerbach, aber auch mit den Positivisten (z. B. J. St. Mill). Das Ergebnis der Auseinandersetzung mit den Vertretern der illusionistischen Religionstheorie ist, daß diese mit dem Phänomen der Religion nicht fertig werden, daß ihre Methoden zur Erklärung der Religion nicht ausreichen. Aber bleibt es bei dem Recht der Selbstaussage der Religion, wie sie vorhin in allgemeiner Weise dargelegt wurde, so ist man bisher nur bis zu einer allgemeinen Gotteserfahrung gekommen und eine Erläuterung konkreter Ausdrucksformen ist noch dahingestellt. Die Erklärung konkreter religiöser Vorstellungen vollzieht sich

¹⁵ Ebd. S. 380.

¹⁶ Ebd. S. 397.

durch bestimmte Grundbegriffe. Religiöse Grundbegriffe sind für T. „Medium“, „Symbol“ und „Vehikel“. Sie leiten sich her aus der Erkenntnis, daß sich die Gottesanschauung für uns immer dartut in dem Medium der uns umgebenden Wirklichkeit. Eine bestimmte, in der Folgezeit von der gläubigen Gemeinde tradierte Gottesvorstellung wird zum Vehikel. Beim aktuellen religiösen Prozeß in einer originalen religiösen Persönlichkeit kommt es zu einer Heranziehung von Analogien aus der Menschen- und Naturwelt, um so eine Erläuterung des an sich Unaussprechlichen vorzunehmen. Die so geschaffenen religiösen Symbole werden dann von der Tradition weitergegeben. Ja, bestimmte „religiöse Persönlichkeiten“ werden selber dauernde Medien, so wie es beim Christentum mit Jesus der Fall ist. Aber das Wichtigste an diesen Grundbegriffen ist, daß sie niemals an die Stelle der wirklichen, lebendigen Religion treten dürfen, sondern nur zur Erläuterung dieser Wirklichkeit benutzt werden dürfen.

Der ganze Untersuchungsangang bestätigt die Eigenständigkeit der Religion. Sie ist „eine rein tatsächliche, unableitbare Beziehung auf die sich erschließende Gottheit, in der alles Sein und Leben beschlossen ist und die sich bald mehr ursprünglich, bald mehr durch das Mittel der Überlieferung offenbart.“¹⁷

Die von T. — vor allem in seinem Aufsatz über die „Selbständigkeit der Religion“ — in der Frühzeit vertretene Auffassung von der Bedeutung der Psychologie für die philosophische Erfassung der Religion ist eine eigentümliche Kombination verschiedenster Elemente, wie sie ihm sowohl aus der Geistesgeschichte wie durch unmittelbare Beeinflussung von bestimmten Geistern seiner Epoche erwachsen. Für die allgemeine psychologische Analyse und für einen Großteil der psychologischen Begrifflichkeit ist der Einfluß von Wundt entscheidend gewesen. T. schließt sich eng an die Wundtsche Aktualitätstheorie an, nach welcher die Seele nicht als Substanz zu verstehen ist, sondern als Einheit des Denkens, Fühlens und Wollens. Die Seele ist eins mit dem Zusammenhang der einzelnen psychischen Akte, sie ist identisch mit der einheitlichen Tätigkeit der seelischen Funktionen. Ganz im Sinne Wundt's kann T. eine bestimmte „Lokalisierung der religiösen Erlebnisse“ ablehnen und sagen: „Es handelt sich hierbei nicht um gesonderte ‚Organe‘ oder ‚Vermögen‘ . . . Es ist stets die ganze Seele tätig, aber sie betätigt sich an verschiedenem Stoffe und mit verschiedenem Verhältnis der in jeder Funktion zusammen auftretenden Momente.“¹⁸ T. bedient sich weiterhin der Wundtschen Psychologie, wenn er die Religion als komplizierten Einzelfall einer allgemeinen Grundfunktion darstellt und von ihr sagt, daß sie „ein Inbegriff von Vorstellungen mit meist sehr komplizierten Gefühlserregungen und Willensfolgen“ sei.¹⁹ Das Aufzeigen des Zusammenhanges von Gefühlserregungen und Willensfolgen weist hin auf den für Wundt typischen Voluntarismus.²⁰ Ebenfalls zeigt sich der Zusammenhang mit

¹⁷ Ebd. S. 431. ¹⁸ Ebd. S. 382. ¹⁹ Ebd. S. 381.

²⁰ Vgl. Petersen „Wilhelm Wundt“ S. 67: „Die Willenslehre zählt zu den hervorstechendsten Merkmalen der Wundtschen Psychologie, vor allem wegen ihrer Verbindung mit der Gefühls-, richtiger mit der Affekt-Lehre.“ Und vgl. a.a.O. S. 68: „Diese Lösung (Affektlösung) besteht darin, daß Gefühle mit begleitenden Vorstellungen erzeugt werden, die nun den Affekt, der den Willensvorgang einleitet, selbst zum Stillstand bringen.“ Dementsprechend heißt es bei T.: „Sie (die Religion) ist genau dasselbe, was alle anderen Erlebnisse des Bewußtseins auch sind: eine Verbindung von Vorstellungen mit begleitenden Gefühlen, aus denen mancherlei Willensantriebe erwachsen.“ („Selbständigkeit“ ZThK V S. 380)

Wundt bis in die Einzelheiten der Terminologie und der Formulierung hinein, wenn T. bei der Frage nach dem „Woher“ der religiösen Vorstellungen und ihren Folgen einen Blick tut in die Struktur der Psyche. Werden bei den formalen Funktionen der Seele „die logische Verknüpfung nach den Gesetzen des Widerspruchs und des Grundes“ und die „assoziative Verknüpfung auf Grund der Erinnerung“ unterschieden, so zeigen sich darin Grundelemente Wundtschen Psychologisierens.²¹ Ebenso greift T. ja das Wundtsche Stichwort von der „psychischen Kausalität“ auf, wenn er die Sphäre der sinnlichen von der idealen Welt trennt.²² Und T. bekennt sich auch durchaus zu diesem Einfluß.²³ Doch trennt er sich scharf von Wundt und damit von dem eigentlichen Kern seiner Ansichten eine psychologische Untersuchung der Religion betreffend, wenn er sich von seiner Postulatentheorie distanziert.²⁴

Mit Dilthey verbindet T. die phänomenologische Orientierung an der Geschichte,²⁵ das empirische Moment in der Analyse des religiösen Phänomens.²⁶ Außerdem sieht T. einen Zusammenhang zwischen Dilthey und Lotze, der ja der eigentliche philosophische Lehrer T's gewesen ist.²⁷ Dilthey, der Lotzes Nachfolger auf dem philosophischen Lehrstuhl der Berliner Universität wurde, betonte wie Lotze den Gedanken des Individuellen, worin sich für T. zunächst der Einfluß beider verband.²⁸ Der Zusammenhang von Dilthey und Lotze ist auch weiterhin darin zu sehen, daß beide sich die Aufgabe einer Ordnung des Verhältnisses von Geistes- und Naturwissenschaften in der Weise stellten, daß die ersteren zu ihrem Recht kämen. Beide betonten dabei die grundlegende Bedeutung des Erlebnisses.²⁹ T. selber hat diese beiden Geister als für die Frühzeit seines Forschens bestimmend bezeich-

²¹ Vgl. Petersen a.a.O. S. 74: „Diese (die seelischen Vorgänge) können in nichts anderem enthalten sein als in den allgemeinen logischen Grundsätzen der Identität, des Widerspruchs und der Beziehung von Grund und Folge, unter denen der letztere die beiden anderen voraussetzt und also in sich schließt.“ Und zur „assoziativen Verknüpfung auf Grund der Erinnerung“ vgl. Wundt: „Grundriß der Psychologie“ S. 294: „Werden bei dieser einfachsten Form sukzessiver Assoziation die beiden aufeinanderfolgenden Vorstellungen noch auf einen und denselben Gegenstand bezogen, von dem nur in beiden Akten zum Teil abweichende Vorstellungs- und Gefühlselemente apperzipiert werden, so ändert sich das nun wesentlich bei der Erinnerungsassoziation. Indem bei ihr die heterogenen Elemente der früheren Eindrücke vorherrschen, folgt der ersten Assimilation des Eindrucks die Bildung einer Vorstellung, in welcher sowohl Elemente des neuen Eindrucks wie solche früherer, durch gewisse ihrer Bestandteile assimilationsfähiger Eindrücke enthalten sind.“

²² „Selbständigkeit“ ZThK V S. 388.

²³ Ebd. S. 380 f.; IV S. 8.

²⁴ „Postulatentheorie“ insofern, als die Religion von Wundt aufgefaßt wird als ein Streben über die unmittelbar sinnliche Wirklichkeit hinaus zu einem Übersinnlichen, in der er sich bestimmte Ideale verwirklicht denkt. Das ist für T. Reduktion der Religion auf den Glauben an ideale Ordnungen und Gesetze und hat mit der wirklichen Religion nichts zu tun. Vgl. „Selbständigkeit“ ZThK V S. 394.

²⁵ Dilthey: „Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie“ Ges. Schr. V S. 180: „Was der Mensch sei, das erfährt er ja doch nicht durch Grübeleien über sich, auch nicht durch psychologische Experimente, sondern durch die Geschichte.“

²⁶ „Selbständigkeit“ ZThK V S. 415.

²⁷ „Meine Bücher“ IV S. 5: „Lotze aber wurde zunächst der eigentlich bestimmende Geist.“

²⁸ Lotze „Mikrokosmos“ Bd. 3 S. 23: „Eben die Menschheit, die eines Fortschritts fähig ist, kann nie etwas anderes sein, als die Summe der lebendigen Einzelnen...“ — Und vgl. Dilthey: „Ideen zu...“ V S. 236: „In den Wissenschaften der Natur bildet das Gleichförmige das herrschende Erkenntnisziel: innerhalb der geschichtlichen Welt handelt es sich um Besonderung...“ — Und siehe dazu T. „Meine Bücher“ IV S. 5.

²⁹ Vgl. Lotze: „Mikrokosmos“ Bd. 3 S. 243; Dilthey: „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ I S. XVII.

net.³⁰ Und doch ist der tiefgreifende Unterschied zwischen Lotzes und Diltheys Philosophie nicht zu übersehen, und es muß sich die Frage stellen, wie T. ihrer beider Einfluß verbinden konnte. Ebenso ist ja der Zusammenhang zwischen Dilthey und Wundt, die psychologische Analyse der Religion durch T. betreffend, noch nicht geklärt!

Wenn von Lotze und von Dilthey gesagt werden kann, daß beide den Gedanken des Individuellen betonen, so ist der entscheidende Unterschied in der philosophischen Begründung einer Aufnahme des Prinzips der Individuation darin zu sehen, daß sie einmal (bei Lotze) metaphysisch und daß sie im anderen Fall (bei Dilthey) geschichtlich bestimmt ist. Wird von Lotze wie von Dilthey die Individualität des Menschen wie das Gleichförmige in seinem Wesen (einmal als „Natur“, einmal als „Struktur“ bezeichnet) betont,³¹ so steht dahinter einmal eine Metaphysik des Geistes, die den einzelnen monadologisch in den Zusammenhang des Ganzen eintaucht und zum anderen eine besondere psychologische Methode, die sich die Struktur des menschlichen Seelenlebens aus dem intimen, nachfühlenden Verkehr mit den geschichtlich gewordenen Phänomenen des Geisteslebens sagen läßt. T. nimmt nun nur Diltheys phänomenologisch-empirische Intention auf, letztlich bestimmend bleibt Lotzes Metaphysik der menschlichen Natur.³² Für die psychologische Einzelanalyse und die im religionspsychologischen Teil der „Selbständigkeit der Religion“ verwandte Begrifflichkeit ist die Aufnahme Wundtscher Gedanken entscheidend. Wenn T. nun neben Wundt Dilthey nennen kann, deren psychologische Theorien durchaus nicht auf einen Nenner gebracht werden können, so muß gesagt werden, daß es T. zunächst genügt, daß beide irgendwie in die idealistische Richtung weisen. T. verzichtet auf eine Abgrenzung des beiderseitigen Einflusses. Für eine Hinneigung T's zu Dilthey kann man allerdings außer auf ihren direkten Zusammenhang in geistesgeschichtlichen Studien, wo sich T. mit Dilthey schon bei seiner Erstlingsarbeit traf,³³ ganz grundsätzlich auf eine Wahlverwandtschaft des Geistes verweisen. Beide zeichnet die doppelte Richtung ihrer Studien aus, sie sind beide sowohl geschichtlich wie systematisch-philosophisch orientiert. Dazu kommen beide stark von Schleiermacher her, sind beide nicht ohne einen Hauch romantischen Geistes zu verstehen. Geist der Romantik zeigt sich in der bei beiden stattfindenden Betonung des Erlebnisses, in dem Hervorheben der Bedeutung der großen Genien für die Geschichte und das Studium menschlichen Seelenlebens, sowie in dem für beide zentralen Begriff der Nach- oder Anempfindung. Die Anempfindung historischen Lebens auf Grund eigenen innerlichen Bewegteins ist ja überhaupt der zentrale Punkt der neuen Diltheyschen Psychologie, wodurch er mit Schleiermachers hermeneutischen Prinzipien, die in der Romantik verwurzelt sind, sich trifft.³⁴ Und T. sagt von der neuen historischen Denkweise,

³⁰ „Weltanschauung“ II S. 227, Anm. 11.

³¹ „Mikrokosmos“ Bd. 3 S. 181: „Aber während sich diese Welt der Wahrheit und der Ideen vermehrt, wird die menschliche Natur sich nicht verändern . . .“ Oder vgl. a.a.O. S. 185, wo von der „immer gleichen Natur des Geistes“ die Rede ist. — Und bei Dilthey heißt es: „Der gleichförmige Zusammenhang, welcher so in Struktur und Entwicklungsgeschichte des Seelenlebens sich ausbreitet, enthält . . . in sich die Regeln, von welchen die Gestaltung der Individualitäten abhängig ist.“ V S. 226.

³² Das Nähere bringt der nächste Abschnitt.

³³ „Meine Bücher“ IV S. 7.

³⁴ Vgl. „Der deutsche Idealismus“ IV S. 570 ff. die Ausführungen über die Romantik. Insbesondere S. 572, S. 573 und S. 578 ff.

die den Gegensatz zu einem supranaturalen Denken in der Theologie bildet: „Eine außerordentlich ausgebreitete und intensive Kenntnis der Vergangenheit, wie sie niemals vorher vorhanden gewesen ist, eine überaus feine, kunstvoll ausgebildete und von einem wunderbaren Takt des Verständnisses geleitete Analyse, ein bis zur Selbstverleugnung gehendes sympathisches Mitverständnis für das Fremdartigste . . . das sind die Vorzüge dieser wissenschaftlichen Lage . . .“³⁵ Und es wird bei Dilthey wie bei T. zu der entscheidenden Frage — welches ja die Frage an den Historismus überhaupt ist — ob sich diesem bis zur Selbstverleugnung gehenden sympathischen Mitverständnis noch irgendwelche Grenzen setzen lassen, oder ob dieses das verstehende Individuum selbst samt seinen Institutionen so restlos in den Fluß des Geschehens taucht, daß die Selbstverleugnung zur Selbstaufgabe wird.

T. selber verzichtet nun aber auf eine Abgrenzung des von Wundt einerseits und von Dilthey andererseits auf seine psychologische Analyse erfolgenden Einflusses. Manchmal hat er die Aufnahme widersprechender Elemente in sein Werk verteidigt,³⁶ indem er bei dem einen oder anderen Denker Inkonssequenzen sah und so harmonisieren konnte, manchmal hat er eine solche Verteidigung unterlassen. Entscheidend war die idealistische Grundrichtung der betreffenden Philosophie und die sich darin gründende Vermittlungsmöglichkeit mit der Religion. Im Interesse dieser großen Vermittlung vermittelte er auch im kleinen, baute er aus verschiedenen Einzelelementen eine philosophische Grundanschauung auf, die der ihr übertragenen Aufgabe, der Religion „Raum zum freien Atmen“ zu schaffen, gerecht werden könnte.

Wenn wir noch einmal zu Dilthey zurückkehren, so ist noch zu erwähnen, daß sich T. ausdrücklich an einem Punkt von Dilthey trennt. Es ist das die von T. vorgenommene, bei Dilthey fehlende Betonung des objektiven Momentes im religiösen Erleben.³⁷ Bei T. ist die Einwirkung von übermenschlichen Mächten auf das religiöse Individuum das Prius. In der Anschauung Diltheys sieht T. „die irreführenden Konsequenzen einer kantisierenden Grundanschauung nicht vermieden, insofern auch bei ihm das Bewußtsein als der Erzeuger der sinnlichen wie der idealen Welt erscheint.“³⁸

Durch diese Betonung des objektiven Momentes im religiösen Erleben ist nach T. eine Beziehung und Verbindungslinie mit einem Mann gegeben, der für ihn außerordentlich bedeutungsvoll gewesen ist: Friedrich Schleiermacher. Wenn man in den religiösen Vorstellungen das entscheidende Element in der unwillkürlichen Annahme irgendeiner kausalen Macht sähe, „dann wäre gerade in der religiösen Vorstellung eine unabgeleitete, nicht aus Schlüssen hervorgehende, sondern Schlüsse erst veranlassende Idee eines Unbedingten anerkannt. Man käme dann zur Anerkennung dessen, was Schleiermacher das absolute Abhängigkeitsgefühl nannte, und würde hierin den dauernden und zuvor gegebenen Grund aller weiteren religiösen Gefühle

³⁵ „Geschichte und Metaphysik“ ZThK VIII S. 68.

³⁶ Wie bei Dilthey und Duhm. Vgl. dazu die späteren Ausführungen.

³⁷ Siehe als besonders prägnante Stelle: „Selbständigkeit“ ZThK V S. 406: „Finden wir so in der Analyse des religiösen Bedürfnisses immer ein Objektives mitgesetzt, von dem es ausgeht, so bestätigt sich das auch noch nach anderen Seiten.“

³⁸ „Selbständigkeit“ ZThK V S. 416. Weitere Erörterung des Verhältnisses von T. zur Psychologie und Philosophie Diltheys auf S. 49 ff. dieser Arbeit.

anerkennen müssen.“³⁹ Ganz deutlich ist vor allem der Zusammenhang mit Schleiermacher darin zu sehen, wie T. unermüdlich den Gedanken der Selbständigkeit der Religion betont.⁴⁰ Nur habe er, so sagt T., das Unternehmen, die Selbständigkeit der Religion auf psychologischem Wege darzutun auf Grund einer anderen Psychologie und in Front gegen andere Gegner getan.⁴¹ Und wir haben gesehen, daß die wesentlich zugrunde gelegte Psychologie diejenige von Wundt und Dilthey ist und daß die Gegner vor allem in den illusionistischen Erklärern der Religion zu suchen sind. Anhangsweise sei noch bemerkt, daß T. in diesen Ausführungen einen Mann zitiert, den er sonst kaum erwähnt, dem man aber für T's Entwicklung einen recht großen Einfluß beimessen muß. Es ist sein Erlanger philosophischer Lehrer Gustav Class. Für seine allgemeine idealistische Grundanschauung nimmt T. in dem Aufsatz über die Selbständigkeit der Religion auch Gedanken von Gustav Class auf, indem er sich in einzelnen Partien an dessen Erlanger Kolleg angelehnt.⁴²

Zu der Frage des Verhältnisses von Religionspsychologie und Religionsgeschichte sind bereits Andeutungen gemacht worden. Es muß aber noch mehr über das beiderseitige Verhältnis ausgemacht werden können. Vor allem muß der Übergang von der religionspsychologischen zur religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise näher in den Blick gefaßt werden.

Die Brücke ist mit den sogenannten Grundbegriffen gegeben. In jeder einzelnen religiösen Gemeinschaft ist auf Grund bestimmter Medien und Symbole ein besonderes Grundverhältnis von Gott und Mensch gesetzt, das als Ausdruck einer einheitlichen Lebensstimmung zu gelten hat. Dieses religiöse Grundverhältnis ist das Produkt der Arbeit von religiösen Genien und einer diese stetig umbildenden und ihr einen zeitnahen Ausdruck verleihenden Tradition. Die von der Tradition weitergegebenen religiösen Symbole wenden sich an die religiöse Erlebnissfähigkeit des Menschen, setzen also bei ihm eine religiöse Veranlagung voraus.

So kann die Religionspsychologie zwar nicht den geschichtlichen Anfang der Religion überhaupt aufweisen, wohl aber den dauernden Grund der religiösen Erscheinungen, wie er sowohl der Religion der großen Genien als auch der sich im wesentlichen rezeptiv-modifizierend verhaltenden religiösen Tätigkeit der gläubi-

³⁹ „Selbständigkeit“ ZThK V S. 401 f. Hierbei darf allerdings nicht übersehen werden, daß T. zur gleichen Zeit auch wieder Kritik übt an dem Schleiermacherschen Begriff des absoluten Abhängigkeitsgefühls. T. rügt das Starre und Unbewegliche dieses Begriffs, wodurch die Bewegtheit des wirklichen religiösen Lebens nicht umfaßt würde. „Selbständigkeit“ ZThK V S. 419: „So bedürfen wir keines irgendwie konstruierten Wesens der Religion, weder des absoluten Abhängigkeitsgefühls (in dem Sinne psychologischer Metaphysik, den Schleiermacher damit verbindet), noch der monistischen und panlogistischen Erhebung des endlichen zum unendlichen Geiste . . .“ Das Unbeweglich des Schleiermacherschen Begriffs vom absoluten Abhängigkeitsgefühl ist von Hegel her zu korrigieren, der die Bewegung, das Entwicklungsprinzip, entschlossen mit in den Ansatz des Ganzen aufgenommen hat. Vgl. „Selbständigkeit“ ZThK VI S. 80 f.

⁴⁰ „Geschichte und Metaphysik“ ZThK VIII S. 28: „So habe ich zunächst wie Schleiermacher die eigentümliche Selbständigkeit der Religion religionspsychologisch festgestellt, indem ich zeigte, daß alle Versuche, die Religion von anderen Grundtätigkeiten abzuleiten, undurchführbar sind.“

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. „Selbständigkeit“ ZThK V S. 415, Anm. 1. Class, der nach T's Besprechung seines Hauptwerkes („Untersuchungen zur Phänomologie und Ontologie des menschlichen Geistes“ 1896) „Hegels geschichtsphilosophische Lehre vom objektiven Geiste . . . mit der individualistischen Geschichtsphilosophie Schleiermachers und mit Kants Freiheitslehre . . . feinsinnig vereint“ (ThJB 1896 S. 534), gebührt das Verdienst, T. schon in den Erlanger Jahren auf Lotze verwiesen zu haben. („Meine Bücher“ IV S. 5)

gen Gemeinde zu Grunde liegt. Die Tatsache der Religion hat zur Voraussetzung die religiöse Veranlagung des Menschen. Diese Grundanlage ist ein Faktum, tritt sie auch in der Wirklichkeit noch so kompliziert in Erscheinung. Somit steckt das von der psychologischen Analyse herausgeschälte religiöse Grunderlebnis „die Sphäre ab, innerhalb derer die geschichtlichen Gestaltungen der Religion sich bewegen.“⁴³ So ergibt sich auf der Grundlage der psychologischen Erforschung der Religion als Hauptaufgabe der Religionsgeschichte die Frage nach den der positiven Religion zugrunde liegenden religiösen Prinzipien oder religiösen Grundverhältnissen.⁴⁴ Aber die Aufgabe der Religionsgeschichte besteht nicht allein in der Frage nach Gesetz und Zusammenhang der einzelnen historischen Religionen, sondern zugleich in der Suche nach einem Wertmaßstab zur Beurteilung der den einzelnen Besonderungen zugrunde liegenden religiösen Prinzipien. Der religionsgeschichtlichen Betrachtung ist also eine doppelte Aufgabe gesetzt: einmal die Erforschung der religiösen Prinzipien der Einzelreligion, zum anderen die geschichtsphilosophische Aufgabe der Wertabstufung der den positiven Religionen zugrunde liegenden Prinzipien.⁴⁵ Stellt man den religionspsychologischen Aufgabenbereich noch einmal dem religionsgeschichtlichen gegenüber, so kann man auch sagen, daß — und damit ist die Antwort auf die Frage der Wertabstufung schon in etwa vorweggenommen — in der religionsgeschichtlichen Untersuchung im wesentlichen danach gefragt wird, wie weit das von der religionspsychologischen Analyse herausgeschälte religiöse Grunderlebnis oder das Allgemeine der Religion sich zu der Wahrheit der Einzelreligionen verhalte, bzw. wie das Allgemeine, das Grundsätzlich-Religiöse, in der Einzelreligion enthalten sei.

Das ist die Konsequenz aus dem vorhin angeführten Satz von der Aufgabe der Religionspsychologie, daß sie nämlich allein „dasjenige beibringen kann, was über die Wahrheitsfrage der Religion überhaupt ausgemacht werden kann“. Von der Psychologie her wird die Antwort gegeben auf die Frage nach einem Kriterium zur Bestimmung des Grundgehaltes an „Religion“ in den Einzelreligionen.⁴⁶

Die religionsgeschichtliche Untersuchung geht methodisch den gleichen Weg wie die religionspsychologische: Auch sie geht vom Allgemeinen zum Besonderen. Sie verzichtet damit auf eine isolierte Anerkennung eines bestimmten religiösen Phänomens, also einer Einzelreligion. Der Weg der religionsgeschichtlichen Forschung ist zunächst der des Feststellens und Aufzeigens des von der religionspsychologischen herausgeschälten religiösen Grunderlebnisses in den positiven Religionen. Das geschieht, indem sie bestimmte Erscheinungen innerhalb der Religionsgeschichte als zum Wesen des Religiösen gehörig bestimmt. Die Berührung mit dem Göttlichen

⁴³ „Selbständigkeit“ ZThK VI S. 71.

⁴⁴ „Selbständigkeit“ ZThK V S. 430: „Die Frage nach den Prinzipien der Religionen ist das eigentliche Ziel, ihre Beantwortung der schönste Lohn, der durch allen Wirrwar sich mühsam hindurcharbeitenden religionsgeschichtlichen Analyse, die Blüte und die Quintessenz aller Religionswissenschaft.“

⁴⁵ Die Religionsgeschichte als beschreibende Geschichte der einzelnen Religionen wird von T. als zu seiner Zeit erst im Entstehen begriffen bezeichnet. Sie wird aber für diese grundsätzliche Frage nach den religiösen Prinzipien der Einzelreligionen und ihrer Wertabstufung als Voraussetzung betrachtet. Vgl. „Selbständigkeit“ ZThK VI S. 72.

⁴⁶ Vgl. T's abschließenden Satz: „Was ich an der Religionsgeschichte als Zug der Entwicklung zeigte, ist nichts anderes als die Entwicklung der Konsequenzen der religiösen Anlage überhaupt.“ (Selbständigkeit“ ZThK VI S. 216)

und die aus dieser Berührung erwachsenden spezifischen Willensantriebe sind das Kriterium.⁴⁷

So zeigt sich nun nicht mehr eine zusammenhangslose Masse verschiedener Einzelreligionen, sondern es steigt vor unserem Auge „ein Kosmos von Religionen“ empor.⁴⁸ „In allen diesen tausendfach verschiedenen Bildungen lebt doch eine einheitliche Grundwirklichkeit, nämlich die Religion. . .“⁴⁹ Jetzt verstehen die entgegengesetztesten Religionen ihre Sprache; „man kann von einer Religion zur anderen übergehen.“⁵⁰

Aber T. sieht nun zugleich die Problematik, die durch dieses Aufzeigen der Allgemeinheit gegeben ist und sucht ihr zu entgehen.⁵¹ Die Weise, wie T. einer solchen „Verehrung der Allgemeinheit“ zu entgehen sucht, ist zugleich gekoppelt an die geschichtsphilosophische Aufgabe der Wertabstufung der den positiven Religionen zugrunde liegenden religiösen Prinzipien und wird geleistet durch einen für die T'sche Frühzeit zentralen Begriff: den der Entwicklung. Nun kann der Allgemeinbegriff der Religion, wie er durch religionspsychologische und religionsgeschichtliche Analysen als die Einzelreligion in ihrem Wesen konstituierend erkannt worden ist, getrost vorläufig einer gewissen Anerkenntnis der Besonderungen geopfert werden, um dann die einzelnen Individualitäten oder Einzelreligionen wiederum einem höheren Allgemeinen zuzuführen, nämlich der die Religionen einem einheitlichen Prinzip unterordnenden religiösen Entwicklungstendenz überhaupt. Und dabei ist nun nicht zu übersehen, daß diese Aufhebung der positiven Religionen in eine allgemeine Entwicklung des religiösen Geistes ganz stark gebunden ist an bestimmte metaphysische Voraussetzungen.⁵² Somit kann man also sagen, daß dieses letzte höhere Allgemeine eine Metaphysik des Geistes ist.

Wir wollen uns nun den Begriff der Entwicklung noch genauer ansehen! Wenn es berechtigt ist, von einem Hegelianismus der Frühzeit des T'schen Denkens zu sprechen, so ist diese Berechtigung geknüpft an die Aufnahme des Entwicklungsgedankens. Den Begriff der Entwicklung oder die genetische Methode⁵³ klar erkannt und in den Konsequenzen weiter ausgebildet zu haben, ist das dauernde Verdienst der Hegelschen Lehre. Als T. in späteren Jahren auf seine Auseinandersetzung mit Julius Kaftan zurückblickt, die ja um seine in dem Aufsatz über „Die Selbständigkeit der Religion“ vertretenen Anschauungen ging, kann er sagen, daß es sich damals „um einen stark Hegelschen Standpunkt“ bei ihm gehandelt habe.⁵⁴

⁴⁷ „Christentum und Religionsgeschichte“ II S. 342: „So geht sie den Weg vom allgemeinen zum besonderen, von der Erforschung der Religion als einer überall stattfindenden eigentümlichen Berührung mit Gott zu der besonderen konkreten Religionskreise.“

⁴⁸ Ebd. S. 340.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ „Selbständigkeit“ ZThK VI S. 76: „Es ist daher vollkommen berechtigt, wenn andere mit prinzipieller Schärfe sich gegen diese Verehrung der Allgemeinheit kehren und auf dem Gebiet des geistigen Lebens gerade das Prinzip der Besonderung und Individualisierung zur Grundlage jeder methodischen Beurteilung und Behandlung machen.“ Als diese „anderen“ führt dann T. Schleiermacher, Windelband und Kaftan an.

⁵² Ebd. S. 79: „Diese Fassung des Entwicklungsbegriffs samt den in ihr eingeschlossenen metaphysischen Voraussetzungen ist von entscheidender Wichtigkeit für die gesamte Betrachtung der menschlichen Geisteswelt und ihrer geschichtlichen Bewegung.“

⁵³ „Weltanschauung“ II S. 296.

⁵⁴ „Die Absolutheit des Christentums“ S. 11 Anm. 4.

Der Aufnahme des Entwicklungsgedankens bei T. läuft aber parallel eine Lockerung des Verhältnisses zur Theologie Ritschls.

In seinem ersten großen Aufsatz über „Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen“ (1894) ist noch allenthalben der Ritschl-Schüler herauszuspüren. Die skeptische Behandlung des Entwicklungsgedankens in diesem Aufsatz leitet sich aus dem Geiste Ritschlscher Theologie her. In der für T. und sein Vermittlungsdanken typischen Weise argumentiert er gegenüber dem Entwicklungsgedanken folgendermaßen: „Ist der Trieb nach einer beharrenden Wahrheit ein so tiefer und mächtiger, gewinnt in ihr aller ideale Glaube erst einen festen Halt und sind alle philosophischen Versuche, einen solchen aus der Entwicklung zu konstruieren, hinter ihrem Ziele weit zurückgeblieben, so ist kein irgend zwingender Grund vorhanden, die Behauptung der Religion zurückzuweisen, daß sie die letzte und bleibende Wahrheit des menschlichen Daseins in sich enthalte und sie aus der innersten Gemeinschaft mit Gott heraus offenbare.“⁵⁵ Es zeigt sich zwar schon der Einfluß religionsgeschichtlichen Denkens, doch bleibt ein solches beschränkt auf das Christentum und eine Erhellung seiner geschichtlichen Entwicklung.⁵⁶ Alle weitergehenden Konsequenzen, wie sie jetzt auftauchen, werden damals noch niedergeschlagen durch den „Einsatz persönlicher Überzeugung“ und das „Bekenntnis praktischer Überwältigung durch das christliche Prinzip.“⁵⁷ Die in dem Aufsatz über „Die Selbständigkeit der Religion“ sich zeigende konsequente Aufnahme des Entwicklungsgedankens leitet sich her aus einem verstärkten Hinneigen zu Paul de Lagarde⁵⁸ und den anderen Religionsgeschichtlern.

Ist nun nach T. dieser Begriff der Entwicklung in seiner umfassenden Bedeutung zuerst von Hegel erkannt worden und durch die Aufnahme in sein System zu voller Wirkung gekommen, so distanziert sich T. doch zugleich in eigentümlicher Weise von Hegel und will die Übernahme dieses Gedankens nicht mit einer gleichzeitigen Aufnahme der Hegelschen Metaphysik des Absoluten identifiziert wissen.⁵⁹ Hegel konstruiert nach T. den Verlauf der Religionsgeschichte — wie den der Geschichte überhaupt — aus dem Wesen des absoluten Geistes heraus. Demgegenüber behauptet T. nach wie vor die vorurteilsfreie Hingabe an die tatsächliche Religion. Das bedeutet, auf die historische Untersuchung übertragen: Die geschichtliche Entwicklung ist nicht von einem apriori konstruierten Maßstab gewaltsam zu vereinheitlichen, sondern man muß „aposteriori der wirklichen geschichtlichen Entwicklung... folgen und aus ihrem in Gott begründeten Verlauf Ziel und Ertrag... erschließen.“⁶⁰ Nun liegt hierbei zwar die Betonung auf dem Unterschied von apriori und aposteriori, aber wenn gesagt ist, daß der Verlauf der geschichtlichen Entwicklung „in Gott begründet ist“, gerät man dabei nicht wiederum in unmittelbare Nähe Hegels? So kann ja T. an einer anderen Stelle sagen, daß die „unveräußerlichen Verdienste der Hegelschen Lehre“ darin beruhen, daß sie „die Auffassung der Geschichte als einer Entfaltung der göttlichen Vernunft

⁵⁵ II S. 312. ⁵⁶ II S. 317. ⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Der zweite Band der „Gesammelten Schriften“ ist „dem Gedächtnis Paul de Lagardes“ gewidmet.

⁵⁹ „Geschichte und Metaphysik“ ZThK VIII S. 57.

⁶⁰ „Selbständigkeit“ ZThK VI S. 167.

verlangt.“⁶¹ Somit ginge also die Übereinstimmung mit Hegel doch noch weiter, als es auf den ersten Blick erscheint? Die Übereinstimmung ist tatsächlich vorhanden, wenn T. ebenso wie Hegel an eine Entfaltung der göttlichen Vernunft in der geschichtlichen Entwicklung glaubt, doch ist diese weitergehende Übereinstimmung nur ansatzweise vorhanden, insofern nämlich, als T. auch eine Metaphysik der Geschichte vertritt, aber diese ist nicht im Kern mit der Hegelschen identisch. Die sich mit dem wesentlich von Hegel her zu verstehenden Entwicklungsbegriff als solchem, der bloßen genetischen Methode — wie sie Kräfte, Zwecke und Gedanken nicht mehr statisch versteht, sondern dynamisch in den Fluß der Entwicklung taucht und aus ihm erst hervorholt — verbindende Metaphysik muß von Lotze oder Eucken her verstanden werden.⁶²

Die von T. vertretene Metaphysik des Geistes unterscheidet sich in charakteristischer Weise von der Hegelschen. Für sie liegt über der Welt des Kreatürlichen ein Reich der Werte und Wahrheiten, zu dem sich der Mensch erhebt und zu dem er sich in Beziehung setzt. Diese Metaphysik des Geistes besteht in der „Überzeugung, daß die Vernunft, die im menschlichen Geiste waltet, auch in der Welt überhaupt walte und hier wie dort einen Trieb zur Entfaltung und Herausstellung ihres letzten Sinnes und tiefsten Gehaltes in sich schließe.“⁶³ Von dieser Grundüberzeugung aus gewinnt die Geschichte einen vernünftigen Zug. Es läßt sich in ihr eine Tendenz, ein bestimmter Fortschritt erkennen. Die Richtung, die Entwicklungstendenz des Geistes oder das „Ziel“ lassen sich aus der Geschichte herauslesen⁶⁴ und können als Maßstab auf Einzelphänomene der Geschichte angewandt werden. Die Maßstäbe erwachsen in und mit der Geschichte. Weil die geschichtliche Entwicklung Bewegung auf ein (vernünftiges) Ziel hin ist, tragen die höheren Stufen innerhalb des Geschichtsverlaufes das Bewußtsein um ihre Distanz zu den niederen Stufen in sich. Sie wissen sich näher dem Ziel als die ihnen zuvorlaufenden niederen Stufen. Der Geschichtsverlauf ist insofern für den menschlichen Geist einsichtig, als er ihm kraft seiner Vernünftigkeit für die eigene Vernunft zugänglich ist.

Was für die geschichtliche Entwicklung überhaupt gilt, hat auch für die Religionsgeschichte seine Gültigkeit. Aber durch die Aufnahme des Entwicklungsgedankens wird T. zu einer eigentümlichen Modifizierung seines Religionsbegriffes, wie ihn die religionspsychologische Analyse erarbeitet hatte, genötigt. Legte er bei dem religiösen Grunderlebnis den Finger auf das in ihm enthaltene objektive Element, insofern die dem religiösen Erlebnis zuvorlaufende Offenbarung durch eine übermenschliche Wesenheit das Prius ist, so wird dieses objektive Element nun in den religionsgeschichtlichen Gesamtverlauf selber hineingezogen. Die Religionsgeschichte

⁶¹ „Über historische und dogmatische Methode in der Theologie.“ II S. 747.

⁶² „Geschichte und Metaphysik“ ZThK VIII S. 40: „Wer den Supranaturalismus der kirchlichen Überlieferung nicht festhalten kann und der Überzeugung ist, daß mit der Aufklärungsperiode wie für alle Wissenschaften so auch für Theologie und Religionswissenschaft eine prinzipiell neue, antisupranaturalistische Grundlage geschaffen worden ist, für den ist der eben geschilderte entwicklungsgeschichtliche Idealismus der einzig mögliche Ausgangspunkt. Dieser Idealismus aber beruht auf einer Metaphysik des menschlichen Geistes . . .“

⁶³ „Selbständigkeit“ ZThK VI S. 79.

⁶⁴ T. verzichtet auf eine Dialektik der Gegensätze. Das Vernünftige in der Geschichte entwickelt sich nicht mit notwendiger Konsequenz, sondern es bricht hier und dort hervor und läßt sich nur in allgemeiner Richtung und Tendenz aufweisen.

wird zu der Geschichte der Berührung des göttlichen mit dem menschlichen Geiste. Innerhalb der Religionsgeschichte als Ganzem findet Offenbarung statt und sind die Wirkungen auf den menschlichen Geist herauszuspüren. So kann man insgesamt von einer „Gottmenschlichkeit der Religionsgeschichte“ reden.⁶⁵ Das religiöse Einzelerlebnis, wie die Einzelreligion werden hier in ein höheres Allgemeines einbezogen und erfahren von ihm aus erst ihren letzten Sinn. Die Religionsgeschichte als Ganzes ist der Schlüssel zum Verständnis, insofern durch alle Religionen hindurch der göttliche Geist durch unzählige Berührungen mit dem menschlichen Geist fortschreitet zu der endgültigen Gestalt, die er sich und mit ihm dem menschlichen Geiste einmal geben wird. Das ist Glaube an eine „teleologische Bewegung der Religion.“⁶⁶ Dieser Glaube macht eine Wertabstufung der Religionen möglich.

Bei der Suche nach dem Beurteilungsmaßstab für die religiösen Prinzipien der Einzelreligionen behauptet T. aposteriori vorzugehen, indem er dem geschichtlichen Verlaufe selber zu folgen versprach und auf jede aprioristische Konstruktion verzichteten wollte. Geschieht das nun tatsächlich? Und wie sieht das Beurteilungsprinzip aus?

T. behauptet, daß es möglich ist, „aus den großen positiven Religionen einen durchgehenden Zug zu gewissen Grundgedanken und -stimmungen herauszuarbeiten.“⁶⁷ Als solche Grundbegriffe werden von T. untersucht: der Gottesbegriff, der Weltbegriff, die Seelenvorstellung und der Begriff der Erlösung.⁶⁸ Das Resultat lautet, daß als Kriterien für eine solche Untersuchung der Grundbegriffe der Individualismus — und damit Hand in Hand gehend eine zunehmende Versittlichung und Vergeistigung — zu gelten haben. Auf Grund einer objektiven, wissenschaftlichen Untersuchung kann nun nach T. gar kein Zweifel sein, daß „das Christentum die tiefste, mächtigste und reichste Entfaltung der religiösen Idee ist.“⁶⁹

Wir müssen nun aber sagen, daß dieser Beweisgang in Wirklichkeit alles andere ist, als das, was er zu sein vorgab, nämlich objektiv und wissenschaftlich. Die angeblich als Resultat gefundene Höchstgeltung des Christentums ist im Grunde schon als Prämisse gesetzt und die objektive Untersuchung der Grundbegriffe der positiven Religionen ist schon im voraus die Frage nach deren christlichem Gehalt.

Zwar muß zugegeben werden, daß T. es sich nicht ganz leicht macht und daß er tatsächlich eine Vergleichung der verschiedenen Religionen untereinander vornimmt. T. arbeitet also zunächst in gewisser Weise phänomenologisch, insofern er das wirkliche Geschehen, also die positiven Religionen, untersucht. Aber diese Untersuchung ist nicht objektiv, sie läßt sich nicht die Maßstäbe von dieser phänomenologischen Untersuchung liefern. Das Unternehmen ist als in der Wurzel verfehlt anzusehen. Die angeblich rein phänomenologische Untersuchung der Religionen geschieht im voraus mit Kriterien, wie T. sie seinem Verständnis der

⁶⁵ „Selbständigkeit“ ZThK VI S. 99. — Diese Definition der Religionsgeschichte als der Geschichte der Berührung des göttlichen und des menschlichen Geistes zeigt eine polemische Spitze. Sie ist gerichtet gegen die Unterscheidung von göttlicher und nichtgöttlicher Offenbarung innerhalb der Religionsgeschichte und gegen eine dadurch gegebene Ausklammerung einer Religion als der absoluten. Vgl. „Glaubenslehre“ S. 51: „Alles ist göttlich und menschlich zugleich. Wir unterscheiden wohl noch nach Tiefe, Inhalt und Majestät, aber nicht mehr nach menschlich oder göttlich.“

⁶⁶ Ebd. S. 79. ⁶⁷ Ebd. S. 183. ⁶⁸ Ebd. S. 186 ff. ⁶⁹ Ebd. S. 200.

eigenen Religion, also des Christentums, abgewonnen hat. Die „Tendenz auf Vergeistigung und Versittlichung“ entspricht von vornherein der Möglichkeit der Vermittlung einer solchen Religiosität mit dem modernen, autonomen Denken, und dieses Kriterium ist auf diese Vereinigungsmöglichkeit hin konstruiert. Das von T. für die phänomenologische Untersuchung der Religionen angewandte Kriterium muß also in dem Grade suspekt werden, als sich aufzeigen läßt, daß es einer speziellen Form christlicher Religiosität entspricht und sich in der Grundtendenz mit dem Zuge des modernen abendländischen Denkens überhaupt deckt.

T. konstruiert also im voraus ein (christliches) Idealbild der Religion und untersucht dann die einzelnen Religionen, um ihnen nunmehr zu bestätigen, daß nicht sie, sondern das Christentum die höchste Repräsentation des „religiösen Prinzips“ ist.

Außerdem spielen in T's Verwendung des Entwicklungsgedankens Einflüsse eines biologischen Evolutionismus mit hinein. Es ist also der Idealist und Geisteswissenschaftler T. nicht frei von naturalistischen Elementen, die nach seinen eigenen Voraussetzungen einen unsächlichen Eingriff in das religiöse Gebiet bedeuten. Wenn T. bei seinem wissenschaftlichen Beweisgang für die Höchstgeltung des Christentums oder — was sich damit verbindet — seiner Darlegung des Christentums als eines neuen Ausgangspunktes in der Religionsgeschichte⁷⁰ von dem „Wachstum der Religion“ spricht, so ist die Annahme eines solchen die Voraussetzung für die Rede von neuen Ansätzen oder neuen Ausgangspunkten in der Religionsgeschichte. Wenn dabei dem Christentum bescheinigt wird, daß „es diese Fähigkeit beständiger Verjüngung und Anpassung besitzt“, ⁷¹ so ist leicht zu ersehen, daß hier im Hintergrunde Gedanken Darwins stehen. Die Betonung und Verwendung des Entwicklungsgedankens ist also nicht frei von Darwinschen Einflüssen. Eine solche Einwirkung von den Naturwissenschaften her hat aber als eine typische Zeiterscheinung zu gelten. Die ganze Zeit stand ja unter dem Zeichen einer Vorherrschaft der Naturwissenschaften, und Theologie und idealistische Philosophie suchten sich vor ihrem Zugriff zu retten. Was Wunder, daß sich der Verteidiger — bewußt oder unbewußt — Mittel und Methoden auch von seinem Gegner herholte bzw. ihn, indem man seine Methoden aufgriff, mit eigenen Waffen zu schlagen versuchte. Die für die christliche Religion von T. in Anschlag gebrachte Anpassungsfähigkeit und der Gedanke der „natürlichen“, selbständigen Höherentwicklung der Religion sind eine Umsetzung Darwinscher Gedanken über eine natürliche Zuchtwahl ins Religiöse. „Die Voraussetzung der Theorie (Darwins) ist also neben dem Prinzip der Vererbung dasjenige der Variabilität.“⁷² und als „variable Religion“ wird das Christentum für T. zur höchsten Religion.⁷³

⁷⁰ „Christentum und Religionsgeschichte“ II S. 355.

⁷¹ Ebd.

⁷² Windelband: „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.“ S. 566.

⁷³ „Selbständigkeit“ ZThK VI S. 78; „Geschichte und Metaphysik“ S. 39.

III. Die Metaphysik.

T. zeigt sich, so sagten wir bereits, in seiner ersten großen Aufsatzreihe als Ritschl-Schüler wie als Verfechter der Philosophie Hermann Lotzes. Ritschl selber greift ja Gedanken Lotzes auf, um sie in seine Erkenntnislehre einzubauen. Als die Form der Erkenntnistheorie, mit der sich Ritschl selber identifiziert, wird von ihm in seinem Hauptwerk „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ diejenige Lotzes angeführt.⁷⁴ Doch knüpft Ritschl nur so weit an Lotze an, als es ihm für seine Zwecke geraten scheint. Er führt nicht an, daß Lotzes Erkenntnistheorie mit einer Metaphysik gekoppelt ist. Lotzes Erkenntnistheorie bedeutet nämlich die Lösung metaphysischer Probleme, wie umgekehrt die Metaphysik die Lösung erkenntnistheoretischer. Erkenntnis transsubjektiver Wirklichkeiten wird möglich durch eine von der Zentralmonade gesteuerte Wechselwirkung der Einzelmonaden. Ritschl verzichtet aber bei seiner Wiedergabe der Lotzeschen Erkenntnistheorie auf die daran gekoppelte Metaphysik. Er greift den bei Lotze monadologisch begründeten Gedanken des „In-Beziehung-Stehens“ der Substanzen auf. Ebenfalls verwendet er den bei Lotze aus der Metaphysik zu verstehenden Gedanken des „Wertes“. Nach Ritschl ist das religiöse wie das philosophische Erkennen als ein interessiertes zu bezeichnen, und das bedeutet, daß beide in Werturteilen verlaufen. Das religiöse Erkennen bedeutet für ihn dabei eine besondere Klasse von selbständigen Werturteilen⁷⁵ und wird wirksam an dem Verhältnis des Menschen zur Welt.⁷⁶ Durch diese Grundsätze wird zweierlei herausgestellt: Einmal die Selbständigkeit des Religiösen und zum anderen ein starker Bezug der religiösen Werturteile auf die Welt. In dem ersten Punkt verbindet sich für T. der Einfluß Schleiermachers mit demjenigen Ritschl oder besser: an diesem Punkte sind beide Schüler und Anhänger Schleiermachers. Der zweite Punkt führt zu der schon an früherer Stelle bei T. beanstandeten Gefahr einer Auflösung des Glaubens in den Dualismus von Natur und Geist. Wir finden also diese Gefahr schon bei Ritschl vorgeprägt. T. erweist sich aber in dieser frühen Zeit als konsequenter Anhänger Lotzescher Ideen.⁷⁷ Ritschl greift die Erkenntnistheorie Lotzes nur teilweise auf. Für ihn hat die Erkenntnislehre nur die (formale und negative) Aufgabe einer sich im Vorfeld bewegenden Abweisung von Einwürfen der Naturwissen-

⁷⁴ a.a.O. Bd. 3 S. 20.

⁷⁵ a.a.O. Bd. 3 S. 195: „Eine andere Klasse von selbständigen Werturteilen bietet das religiöse Erkennen.“

⁷⁶ Ebd. S. 195: „Das religiöse Erkennen bewegt sich in selbständigen Werturteilen, welche sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen und Gefühle von Lust und Unlust hervorrufen, in denen der Mensch entweder seine durch Gottes Hilfe bewirkte Herrschaft über die Welt genießt oder die Hilfe Gottes zu jenem Zwecke schmerzlich entbehrt.“

⁷⁷ Eine gründliche Darstellung von T's Beziehungen zu Lotze zeigt Spieß („Die Religionstheorie Ernst Troeltsch's“ S. 47–76). Doch würde ich aus dem bloßen Nebeneinander einer kritischen Stellung zu den Wunderberichten bei Lotze und T. noch keine Abhängigkeit auf Seiten T's sehen (a.a.O. S. 74 f.). Da hat doch T. ganz andere Gewährsmänner auf der theologischen Seite! Man denke nur etwa an Strauß! Auch würde ich nicht in der Lotzeschen Betonung der Selbständigkeit des Religiösen einen Zusammenhang mit T. sehen, wenngleich man aus der bloßen Nebeneinanderstellung dieser Gedanken bei beiden Forschern durch S. noch nicht ersehen kann, ob dieser wirklich einen solchen Zusammenhang annimmt (a.a.O. S. 70 ff.). Aber andernfalls hätte eine solche Nebeneinanderstellung doch keinen Sinn, wenn der Titel des Abschnitts lautet: „T's Verhältnis zu Hermann Lotze.“ Auch an diesem Punkt liegt es doch viel näher, T's Gedanken in Zusammenhang mit theologischen Denkern zu bringen, wie T. selber das ja auch tut. („Selbständigkeit“ ZThK V S. 430 f.; „Geschichte und Metaphysik“ ZThK VIII S. 28).

schaften, während der positive Beweis der Theologie und dem Glaubenseindruck belassen bleibt.⁷⁸ T. dagegen machen diese Probleme mehr zu schaffen. Geht T. schon in dieser ersten Aufsatzreihe über Ritschl hinaus, so ist das darin begründet, daß er die von den Naturwissenschaften aufgeworfenen Probleme ernster nimmt als Ritschl und daß er dementsprechend meint, erst in einem konsequenten, auch metaphysisch begründeten Aufweis der Besonderheit des geistigen Lebens vor allem Naturhaften Sicherheit vor den Angriffen aus dem naturwissenschaftlichen Lager haben zu können.⁷⁹ T. zeigt sich also als konsequenterer Anhänger der Lotzeschen Philosophie als Ritschl, wenngleich er hervorhebt, daß er nicht lediglich von einem einzelnen Forscher abhängig sei, sondern daß er sich in Zusammenhang weiß mit einer ganzen Strömung des modernen Geisteslebens, die sich in zahlreichen Denkern repräsentiert und die er als metaphysischen oder teleologischen Idealismus bezeichnet.⁸⁰ Tatsächlich ist aber Lotze für ihn bestimmend.⁸¹ Bei seiner Lotze-Nachfolge kommt es T. entscheidend darauf an, daß bei diesem „die Priorität des Geistes vor der Natur“ anerkannt wird und daß „die Tatsache der Natur mit ihrer scheinbar so toten und tödlichen mechanischen Starrheit dem warmen und bewegten Leben des Geistes selber einverleibt“ wird.⁸² Eine monadologische Metaphysik, deren weitere Höhenflüge unbeachtet bleiben können,⁸³ schafft der christlichen Weltanschauung den für sie nötigen Raum. Dem Christentum mit seiner Metaphysik der Persönlichkeit ist der ihm verwandte metaphysische Idealismus auf monadologischer Basis beizugeben. Er vermag die der christlichen Weltanschauung entgegenstehende Überwucherung des Geisteslebens von den Naturwissenschaften her und die sich aus solchen Tendenzen ergebenden Probleme im metaphysisch-idealistischen und damit auch im christlichen Sinne zu beantworten. Die im Hintergrund der T'schen Gedankenwelt stehende monadologische Metaphy-

⁷⁸ Vgl. dazu F. Traub: „Ritschl's Erkenntnistheorie“ ZThK IV S. 123.

⁷⁹ Vgl. T's Bemerkungen aus „Meine Bücher“, die diesen Sachverhalt treffend wiedergeben: „Mein Lehrer Albrecht Ritschl war ein scharfer Logiker, ein höchst systematischer Kopf und eine großgeschnittene originale Persönlichkeit. Ihm danke ich einen Einblick in Psychologie und Logik der christlichen Dogmenbildung, wie man ihn sonst nicht leicht irgendwo lernen konnte. Aber während so der Dogmatiker mir klarmachte, wie unverständlich die europäische Geistesgeschichte ohne Kenntnis ihrer lange Zeit alles beherrschenden theologischen Ingredienzen ist, blieb mir natürlich doch immer die praktische Lebensfrage nach dem Recht der religiösen Lebensposition gegenüber dem alles verschlingenden modernen Naturalismus im Mittelpunkt. . . . In diesen Fragen hatte mich gleich anfangs mein Erlanger Lehrer Gustav Class sofort auf Lotze hingewiesen, und damit hatte ich sofort das Studium der Original-Schriften von Kant, Fichte und Schleiermacher verbunden. Lotze aber wurde zunächst der eigentlich bestimmende Geist.“ (IV S. 5) ⁸⁰ „Weltanschauung“ II S. 245 f.

⁸¹ Wie das ja auch die Monographie angab. — Spiess macht bei seiner Darstellung (a.a.O. S. 47 ff.) unter Anführung von Falkenbergs Charakteristik des Lotzeschen Denktypus auch auf „verwandte Züge der geistigen Eigenart“ bei Lotze und T. aufmerksam. Sie bestehen in der bei beiden gemeinsamen Scheu vor einer abschließenden Meinung, des Hin- und Herwendens einer Sache und des Versuchs, allem möglichst viel Seiten abzugewinnen. Wenn S. freilich meint: „Die direkten Einflüsse der Philosophie Lotzes in T's Studienzeit sind nicht unbedeutend gewesen. Ein Jahr nach Lotzes Abschied von Göttingen und dessen Tod in Berlin kam T. als junger Student nach Göttingen.“ (a.a.O. S. 51) — so irt er sich dabei in der Chronologie. Offenbar verläßt er sich auf T's autobiographische Skizze, worin dieser sagt (IV S. 5): „Lotze aber wurde zunächst der eigentlich bestimmende Geist. Ich sollte ihn persönlich nicht mehr kennen lernen, da er gerade, als ich nach Göttingen kam, nach Berlin übersiedelte.“ Dieses „gerade“ trifft aber nicht zu und zeigt, daß T's Autobiographie ausgesprochen kritisch gelassen werden muß. Lotze ging 1881 nach Berlin und starb kurz darauf. T. dagegen (1865 geboren) hat 1884 überhaupt erst sein Abitur gemacht und begann im Wintersemester sein Studium in Erlangen. Vgl. „Die kleine Göttinger Fakultät von 1890“ (C. W. 1920 Sp. 281): „Wir (gemeint sind Bousset und T.), die wir im Winter 1884 zusammen unsere Studien in Erlangen begannen . . .“

⁸² „Weltanschauung“ II S. 247. ⁸³ II S. 248.

sik macht sich in seinen theologischen Gedankengängen bemerkbar. Dem Werden der Persönlichkeit entspricht ein Werden des Geisteslebens. Als besondere Formen dieses allgemeinen Werdens haben das Heranreifen zur christlichen Persönlichkeit und das Aufkommen eines christlichen Reiches des Geistes zu gelten. Die sich einer „vorsichtigen“ Metaphysik des Geistes bedienende christliche Weltanschauung unterscheidet sich aber von einer veralteten Form christlicher Metaphysik, nämlich des metaphysischen Wunderdualismus. Die kosmologische Metaphysik der vergangenen Epochen hat dieser neuen Metaphysik zu weichen. Was vorher als brutaler, objektiver Zerbruch der Welt und des Menschen verstanden war und deshalb eines objektiven, kosmologischen Versöhnungsereignisses bedurfte, ist jetzt durch das Prinzip des Werdens und des Erlebnisses der Einheit der Welt abgelöst. Der „gottverwandten Seele“ zeigt sich die Einheit des Kosmos und der Spuk eines umaufgeklärten Sündenpessimismus und metaphysischen Wunderdualismus ist verschwunden.

Von Lotze stammt nun auch die Vorsicht in der Behandlung des Entwicklungsbegriffes in diesem Aufsatz.⁸⁴ Entscheidend ist der Individualitätsgedanke und von daher das irrationale Moment in der geschichtlichen Entwicklung. „Weder der von den einen vorausgesetzte Rhythmus oder kontinuierliche Fortschritt noch die von den anderen vorausgesetzte naturalistische Gesetzmäßigkeit und Berechenbarkeit lassen sich in dieser bunt durcheinanderwogenden, in rastlosem Kampf begriffenen Welt individueller Geister irgendwie nachweisen.“⁸⁵ Es bleibt ein Geheimnis, wann und wo ein besonders intensives, höherführendes Geisteserleben der Menschheit geschenkt wird und neue Ausgangspositionen schafft.

Diese Gedanken T's entsprechen Lotzes Ausführungen über die Geschichte in seinem Hauptwerk „Mikrokosmos“. Mit derselben Vorsicht und Skepsis heißt es dort: „Die Zeiten der Überhebung sind wohl vorüber, in denen unsere Spekulation die Antworten auf diese Fragen zu besitzen glaubte.“⁸⁶ Ja, T. hätte hier schon Gedanken vorfinden und aufnehmen können, wie sie ihn später bewegten und die Lösung der Probleme um das Verhältnis von Geschichte und Metaphysik entscheidend bestimmten. Gemeint ist die von Lotze vorgenommene Beschränkung des geschichtlichen Fortschrittes zunächst auf den engeren Völkerkreis.⁸⁷ Dahinter steht der Gedanke der Individualität. Die Einzelseele und ihr Fortschritt zu höherer Erkenntnis — ob in dieser oder einer anderen Wirklichkeit, ist nicht wichtig — wird der für die Geschichte konstitutive Faktor.⁸⁸ Der Gedanke eines notwendigen, durch Gesetze aufweisbaren Fortschritts der Geschichte ist modifiziert durch die

⁸⁴ „Weltanschauung“ II S. 310.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Lotze a.a.O. Bd. 3, S. 178.

⁸⁷ Ebd. S. 81: „Denn der geschichtliche Fortschritt ist nicht, wozu man zuweilen wohl Lust hat, einem Miasma zu vergleichen, das in der Luft liegt und die Menschheit unversehens ergreift, entweder gleichzeitig die ganze oder abwechselnd einzelne Teile; er hat stets nur innerhalb des engeren Völkerkreises stattgefunden.“

⁸⁸ Ebd. S. 51 f.: „Die Ahnung, daß wir nicht verloren sein werden für die Zukunft, daß die, welche vor uns gewesen sind, zwar ausgeschieden sind aus dieser irdischen, aber nicht aus aller Wirklichkeit, und daß, in welcher geheimnisvollen Weise es auch sein mag, der Fortschritt der Geschichte doch auch für sie geschieht: dieser Glaube erst gestattet uns, von einer Menschheit und von ihrer Geschichte so zu sprechen, wie wir es tun.“ — Und vgl. hierzu T's Ausführungen in „Weltanschauung“ II S. 312: „Da mag es genügen zu wissen... daß... deshalb diejenigen von analoger Erkenntnis vermutlich nicht ewig ausgeschlossen sind, welche auf Erden nur einer niedrigeren Stufe der Offenbarung teilhaftig werden konnten.“ Diesen Gedanken Lotzes entspricht auch T's Rede von den „Geisterreichen“. (a.a.O. II S. 247; „Christentum und Religionsgeschichte.“ II S. 343)

Betonung des Individualitätsgedankens. Das Individuum und sein Erleben sind in den Vordergrund gerückt. Der Sinn der Welt und der Fortschritt der Geschichte werden nicht erkannt, sondern erlebt.⁸⁹

In dem Erleben des Individuums oder der als historisches Individuum zu verstehenden Epoche zeigen sich geheimnisvolle Triebkräfte der Geschichte. „Die eigentlichen Äußerungen des Geistes gehen doch nicht aus diesen gesetzlichen Bedingungen und Wirkungsweisen, sondern aus dessen geheimnisvoller eigener innerer Bewegung hervor...“ — so charakterisiert T. später die Lotzesche Metaphysik und den von ihr her zu verstehenden Geschichtsbegriff.⁹⁰ Das Erleben und die geheimnisvolle Schau ermöglichen das Verständnis des Weltganzen. Dementsprechend schließt Lotze seinen „Mikrokosmos“ mit den Worten: „Man mag dies Ende schwärmerisch finden; wir aber wiederholen ein früheres Geständnis: der Anblick des Weltganzen ist überall Wunder und Poesie, Prosa sind nur die beschränkten und einseitigen Auffassungen kleiner Gebiete des Endlichen.“⁹¹

T. ist also nie konsequenter Anhänger Ritschl's gewesen. Schon in seiner Erstlingsarbeit zeigt er sich in seinem Religionsbegriff entscheidend von Bernhard Duhm bestimmt.⁹² Und in dem Aufsatz über „Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen“ ist T. weitaus stärker als sein Lehrer Ritschl von der Lotzeschen Philosophie beeinflusst. Die von ihm aufgegriffene Metaphysik und Erkenntnistheorie Lotzes haben die Aufgabe, das Recht der Religion im Weltanschauungsstreit zu wahren. Vertraut er also schon hier nicht allein den „Wirkungen der wunderbaren Persönlichkeit Jesu auf das Gemüt des Einzelmenschen“, sondern stellt er der „inneren Erfahrung“ eine Metaphysik zur Seite, so sind schon hier die Ansätze vorhanden, die in die Richtung einer der Theologie zuvorlaufenden philosophischen Behandlung der Religion führen. Die entscheidende Abkehr von Ritschl — wenn gleich immer noch Berührungspunkte zwischen ihnen bestehen bleiben — erfolgt in den Jahren 1895—1898 und geschieht vor allem durch die Aufsätze: „Die Selbständigkeit der Religion“; „Geschichte und Metaphysik“ und „Christentum und Religionsgeschichte“.⁹³ T. gibt jetzt seine Skepsis dem Entwicklungsgedanken

⁸⁹ Lotze a.a.O. S. 49: „In demselben Maße, in welchem wir dann das unmittelbare Verhältnis jedes einzelnen Gemütes zu der übersinnlichen Welt höher schätzten, würde der Zusammenhang der Geschichte der Menschheit in seinem Wert sinken; wie sie auch fortrücken oder hin und her schwanken möchte: die Geschichte könnte durch all ihre Bewegungen ein Ziel nicht erreichen, das nicht in ihrer eigenen Ebene liegt, und wir würden uns der Mühe überheben, in ihrer Länge einen Fortschritt aufzusuchen, den sie nicht in dieser, sondern in jedem einzelnen ihrer Punkte nach der Höhe zu zu machen bestimmt ist.“ — Und vgl. ebd. S. 243: „Das Wesen der Dinge besteht nicht in Gedanken und das Denken ist nicht imstande, es zu fassen, aber der ganze Geist erlebt dennoch vielleicht in anderen Formen seiner Tätigkeit und seines Ergriffenseins den wesentlichen Sinn alles Seins und Wirkens...“

⁹⁰ III S. 474. ⁹¹ Ebd. Bd. 3 S. 615. ⁹² Vgl. dazu den Schluß dieses Abschnitts.

⁹³ Süskind freilich meint gerade von dem Aufsatz über „Die Selbständigkeit der Religion“, daß er „zum Teil noch in Ritschl'schen Anschauungen befangen ist.“ („Zur Theologie Troeltsch's.“ ThR 17. Jhg. S. 2) Deshalb sei er auch nicht den „Gesammelten Schriften“ beigelegt. Dieses Urteil ist nicht zutreffend. Bei dieser Deutung bleiben T's Auseinandersetzungen über seine religionsphilosophischen Prinzipien, die er in der Hauptsache mit Ritschl-Schülern geführt hat, unverständlich. Außerdem stehen dem auch T's Äußerungen selber entgegen. — Im Zentrum seiner Gedanken steht für ihn das Problem von Ideal und Geschichte oder Metaphysik und Geschichte, das er im Sinne eines entwicklungsgeschichtlichen Idealismus zu lösen unternimmt. Er sieht sich dabei in einer Linie mit Schleiermacher („Geschichte und Metaphysik“ ZThK VIII S. 40). Und die ihm mit der Ritschl'schen Theologie gemeinsame Betonung der Selbständigkeit der Religion verschiebt sich für ihn ebenfalls in die Schleiermachersche Richtung (ebd. S. 53 f.). Maßgebend sind dabei der Ausgang von der Gesamterscheinung der Religion und die Aufnahme des Entwicklungsgedankens.

gegenüber auf. Die Bedeutung des Christentums erhellt erst aus einem geschichtsphilosophischen Überblick über die Entwicklung des religiösen Geistes überhaupt. T. hat sich damit über Ritschl hinweg noch näher an Schleiermacher angeschlossen. Die Religionsphilosophie und, mit ihr Hand in Hand gehend, die Religionspsychologie und Religionsgeschichte beherrschen nun das Feld.

Gegenüber dieser Abkehr von Ritschl bleibt aber die Beziehung zur Philosophie Lotzes in wesentlichen Zügen erhalten. Mit der Hegelschen Betonung des Entwicklungsgedankens verbindet T. metaphysisch-geschichtsphilosophische Gedanken Lotzes,⁹⁴ wobei freilich nicht zu verkennen ist, daß Lotze selber in vielem von Hegel abhängig ist. Auf Grund der in diesem Abschnitt gegebenen Darstellung konnten wir noch deutlicher sehen, worin T's Abgrenzung der Hegelschen Metaphysik des Absoluten gegenüber besteht. Überhaupt verbindet eine Ablehnung Hegelscher Metaphysik etliche Geister der Epoche. Neben Lotze und Dilthey⁹⁵ gehört vor allem Rudolf Eucken hierher.⁹⁶ Die Ablehnung ist zwar in jedem Falle im einzelnen anders begründet, doch gemeinsam ist die Tendenz, mit der Metaphysik im überkommenen Sinne — und das trifft in der Hauptsache die Hegelsche — zu brechen. Für T. verbindet sich in dieser Tendenz zunächst der Einfluß der hier genannten Denker. Wie weit der Einfluß Diltheys reicht, ist schon behandelt worden. Nun spielt aber neben Lotze in der Frage der Metaphysik, wie sie den Entwicklungsbegriff T's bestimmt und in seine Geschichtsphilosophie der Religionen hineinspielt, Rudolf Eucken eine Rolle. Eucken wiederum trifft sich in seinem Begriff des „Geisteslebens“ an etlichen Punkten mit Lotze. Beide lehnen eine Metaphysik der Geschichte im Hegelschen Sinne ab. Beide betonen das Sprunghafte in der geschichtlichen Entwicklung. Die plötzlichen Durchbrüche in besonderen geschichtlichen Persönlichkeiten werden von beiden hervorgehoben.⁹⁷ Beide Denker vertreten einen teleologischen Idealismus auf metaphysischer Basis, wobei einmal (bei Lotze) der Einfluß von Leibniz und der aus einer monadologischen Metaphysik sich herleitende Individualitätsgedanke überwiegt, während auf der anderen Seite (bei Eucken) dieser Idealismus mehr von Fichte, seiner Menschheitsidee und seinem Freiheitsbegriff bestimmt ist. Die Verbindungslinie zwischen beiden ist zu sehen in der dem Entwicklungsgedanken und dem Prinzip des Wer-

⁹⁴ Vgl. aus dem Aufsatz „Die Selbständigkeit der Religion“ (ZThK VI S. 92) diese Sätze, aus denen die intakte Beziehung zu Lotze hervorgeht: „In einem gewissen Sinne ist allerdings die Metaphysik unentbehrlich für die Religion, nämlich . . . als eine wissenschaftlich zu begründende, die Erfahrung verarbeitende Überzeugung von dem Dasein einer transsubjektiven Welt und von dem prinzipiellen Verhältnis des Geistes zu der sinnlichen Naturwelt in ihr und in uns. Nur so ist für die Religionsphilosophie und für die Religion der Subjektivismus und der . . . Materialismus der Positivist zu überwinden.“ Und vgl. „Geschichte und Metaphysik“ S. 42 f.; S. 44 f.

⁹⁵ Bollnow: „Dilthey.“ S. 90 f.

⁹⁶ Vgl. „Einführung in eine Philosophie des Geistes“ S. 156: „So bleibt es bei dem Worte Hegels, daß ein hochgebildetes Volk ohne Metaphysik wie ein Tempel ohne Allerheiligstes sei. Nur sei unter Metaphysik nicht etwas verstanden, was zu einer geschlossenen Welt müßigerweise hinzugedacht wird, sondern etwas, das durch energische Umkehrung des Daseins allererst zu einer festen und wesenhaften Wirklichkeit führt.“ Und vgl. ebd. S. 153, wo im Zusammenhang einer Würdigung der philosophischen Leistungen Fichtes und Hegels Eucken von einer „Umsetzung der Wirklichkeit in einen Denkprozeß“ spricht.

⁹⁷ T. sagt von Euckens Geschichtsbegriff in seinem Buch „Der Historismus und seine Probleme“: „Das Geistesleben bricht aus diesem Grunde immer erst hervor an verschiedenen Punkten mit verschiedener Intensität und Zeugungskraft und stellt den Zusammenhang seiner selbst erst in der Historie her in beständigem Kampf mit der bloßen Seelennatur und in beständiger Organisation der letzteren für seine Zwecke.“ (III S. 487)

dens vor- und eingeordnete Metaphysik des Geistes. Ist bei Eucken der Dualismus von Natur- und Geistesleben schärfer akzentuiert als bei Lotze, so ist doch in beidem Falle der Geist, sein intuitives Erleben und Erschauen einer höheren Wirklichkeit der für die geschichtliche Entwicklung konstitutive Faktor.⁹⁸ Es ist bei beiden der Glaube an den Vernunftgehalt der Wirklichkeit, und damit auch der Geschichte, zugrunde gelegt — es ist Glaube an den Geist, den Geist des Menschen und von ihm aus an ein höheres Wesen oder an ein absolutes Geistesleben. Der sich dann vom Menschen aus anspinnende Verkehr mit „Gott“ oder dem „Geistesleben“ basiert auf mystischen Gedanken. Das „Sein des Menschen im göttlichen Geiste“, der Aufschwung und die Teilhabe am Geistesleben: in beiden Fällen ist die stark mystische Komponente nicht zu übersehen. Für T. selber, seine Aufnahme des teleologischen oder metaphysischen Idealismus sind diese beiden Grundgedanken bedeutsam, nämlich der Glaube an den Geist, wie die sich daran knüpfende Mystik.

T. weiß sich also durchaus in der Nähe der Euckenschen Philosophie und drückt das auch selber verschiedene Male klar aus.⁹⁹ T. sagt nach einem Referat über die Grundgedanken des Euckenschen Buches „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt“: „Bis hierher habe ich den Gedanken Euckens nichts hinzuzufügen.“¹⁰⁰ Und die ganze Besprechung des Euckenschen Buches durch T. schließt dann mit dem Ausruf: „Es ist eines der interessantesten und förderlichsten, das die philosophische Literatur uns gebracht hat, insbesondere ein wahres Labsal für uns Theologen.“¹⁰¹ Den metaphysischen Voraussetzungen des Entwicklungsbegriffes korrespondiert eine metaphysische Durchsetzung der für die psychologische Analyse der Religion zugrunde gelegten Psychologie. Weiß sich T. mit Wilhelm Dilthey einig in der Ablehnung einer deduktiven Metaphysik, also einer Ableitung des Seienden aus einem absoluten Prinzip, so wird seine Aufnahme Diltheyscher Gedanken doch in dem Maße fraglich, als Dilthey nicht bei einer Ablehnung deduktiver Metaphysik stehen zu bleiben scheint, sondern ihm Metaphysik in jedem Sinne suspekt erscheint. Dilthey kann ja zum Schluß seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ sagen: „Wenn der Seele zu gelingen scheint, das Subjekt des Naturlaufs selber ledig der Hüllen und des Schleiers zu gewahren, dann findet sie in diesem — sich selbst. Dies ist in der Tat das letzte Wort aller Metaphysik . . .“¹⁰² T. sagt nun aber von Dilthey — und verteidigt somit die Einbeziehung Diltheys in den Kreis seiner Garanten auf philosophisch-theologischem Gebiet — daß er von einer

⁹⁸ T. selber bezeichnet Eucken als den „diesen Metaphysikern (Lotze und von Hartmann) nächstverwandten Denker“ III S. 485.

⁹⁹ Vgl. „Geschichte und Metaphysik“ ZThK VIII S. 43; JThB 1895 S. 376 f. In JThB 1897 heißt es nach einer Besprechung von Euckens „vortrefflichem Aufsatz“: „Der innere Mensch am Ausgang des 19. Jahrhunderts“ durch T.: „Ähnliches führt Troeltsch gegenüber den Versuchen Baumanns aus, die moderne Weltanschauung von den feststehenden Bedingungen der realen Welterkenntnis aus zu bestimmen . . .“ (Ebd. S. 533)

¹⁰⁰ ThLZ 1896 Sp. 408. Und vgl. daraus noch folgende Sätze: „Die Wurzeln des Buches liegen in der Gesamtanschauung der klassischen deutschen Philosophie . . . Der Grundgedanke des Buches ist demgemäß der Glaube der deutschen Philosophie an die teleologische Einheit des Kosmos, der als ein sich entwickelndes und durch Widersprüche hindurchgehendes, aber im letzten Grunde einheitliches Lebensganzes anzusehen ist, in welchem Ganzen Geist und Vernunft irgendwie die Quelle aller Wirklichkeit, auch der natürlichen und sinnlichen ist . . .“ (Ebd. Sp. 406) Gerade mit diesem Satz werden uns noch einmal die Zusammenhänge von Lotze und Eucken deutlich.

¹⁰¹ Ebd. Sp. 409. ¹⁰² Ges. Schr. Bd. I S. 405 f.

eigentümlichen, übertriebenen Scheu vor der Metaphysik befallen sei¹⁰³. „Die notwendige Folge einer solchen Beschränkung ist, daß man sich lediglich mit Feststellung der Gleichmäßigkeiten und Besonderungen begnügen und diese Mannigfaltigkeit entweder skeptisch sich selbst überlassen oder ästhetisch als schönen Reichtum des endlos bewegten Lebens genießen muß.“¹⁰⁴ T. kann sich nun in der Tat auf „metaphysische Ansätze“ bei Dilthey berufen.¹⁰⁵ T. sieht bei Dilthey die Gefahr eines sich an die Vielfalt und Buntheit des Lebens ästhetisch-romantisch verlierenden Relativismus und sucht dieser Gefahr durch eine stärkere Betonung der Metaphysik zu entgehen. Die phänomenologische Untersuchung der Religionsgeschichte durch T. ist schon geleitet von der Erkenntnis um die metaphysische Grundkonstitution des Menschen. Sie wird sich den Blick nicht ästhetisch-relativistisch verwirren lassen, sondern kommt bereits mit — wenn auch allgemeinen-metaphysischen Prinzipien an die Untersuchung der geschichtlichen Wirklichkeit heran. Das Gespenst eines historischen Relativismus soll verschleut werden durch eine Koppelung von Geschichte und Metaphysik. Diltheys Psychologie warf den Schatten dieses Gespenstes an die Wand; sie wird darum ergänzt und korrigiert durch die Grundgedanken des metaphysischen Idealismus.

Ist der Zusammenhang der verschiedenen, von T. aufgenommenen philosophischen und psychologischen Elemente untereinander so weit geklärt, als es entweder von T. selber geschieht oder in der Sache begründet ist, so bleibt uns noch übrig, die „große Vermittlung“ zwischen Glaube und Vernunft überhaupt abschließend darzulegen und, soweit möglich, verständlich zu machen.

T. glaubt, daß der aufgewiesene metaphysische Idealismus und das religiöse Erlebnis einander stützen können, welches eine „weitere, außerordentliche Steigerung der Wahrscheinlichkeit für die Existenz des religiösen Objektes“ bedeutet.¹⁰⁶ Es tritt wieder der für T. typische Gedanke hervor, daß die religiöse Gewißheit, der naive Glaube, zwar für sich leben könnte, daß es aber besser für den Glauben und für die Vernunft sei, wenn sie sich verbänden und gegenseitig stützten.¹⁰⁷ Wenn die „religiöse Gewißheit“ nichts anderes ist als eine Fortführung und Sicherstellung von Ansätzen einer metaphysischen Philosophie wird diese Annahme verständlich. Der Glaube könnte auch ohne die Stützen einer Metaphysik bestehen,¹⁰⁸

¹⁰³ Aus T's Besprechung von Diltheys Arbeit „Beiträge zum Studium der Individualität“. ThJB 1896 S. 527. ¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Bollnow: „Dilthey“. S. 91: „So spricht er (Dilthey) in der „Einleitung in die Geisteswissenschaft“, deren eines großes Thema ja das Schicksal dieser abgelösten Systemmetaphysik als einer geschichtlichen Erscheinung ist, davon, daß nach der Zerstörung von Metaphysik als Wissenschaft „das metaphysische Grundgefühl des Menschen“, „eine unauflösbare metaphysische Stimmung“ als notwendiger Bestandteil des Menschen zurückbleibe (I 363 f., II 496, 498).“

¹⁰⁶ „Selbständigkeit“ ZThK V S. 435.

¹⁰⁷ Ebd.: „Auf diese gegenseitige Stützung zu verzichten, halte ich für sehr bedenklich.“

¹⁰⁸ Ebd. S. 436: „Die religiöse Gewißheit unterscheidet sich, wissenschaftlich betrachtet, von anderer Erkenntnis nur durch einen größeren Spielraum der Wahrscheinlichkeit und einen größeren Koeffizienten des Glaubens.“ Oder vgl. einen Satz wie diesen, wo T. von seiner „vorsichtigen“ Metaphysik sagt: „Wir gewinnen nicht mehr als die Gewißheit über Dasein und Grundwesen der Außenwelt, womit eine notwendige Vorbedingung für die Möglichkeit der Religion gegeben ist.“ („Selbständigkeit“ ZThK VI S. 93) — Diesen Zusammenhang darf man sich doch nicht verwirren lassen! Wenn Wienecke in seiner Dissertation über „Die Entwicklung des philosophischen Gottesbegriffes bei Ernst Troeltsch“ meint, daß nach T. „der religiöse Glaube allein fähig ist, metaphysische Realitäten zu erfassen“ (ebd. S. 13) und sich dabei auf diesen Aufsatz beruft, so scheint er den Zusammenhang des Ganzen nicht beachtet zu haben. Zwar kann T. an der von W. weiterhin angegebenen Stelle sagen: „Dagegen bezieht sich die Religion, wenigstens die naive und wirkliche

so behauptet T., aber es erscheint besser, sich nicht leichtfertiger Weise auf dieses Risiko einzulassen.¹⁰⁹ Die Unterscheidung von naiver Religion und Bildungsreligion wirkt hier mit hinein. Die naive Religion lebt nur aus der religiösen Gewißheit. Aber sie hat keine allgemeine Verbindlichkeit. Radikale Geister wie Kierkegaard, Vinet und Tolstoi kamen mit ihr aus.¹¹⁰ Aber diese naive Religiosität trifft zu für besondere historische (das Urchristentum etwa), wie besondere psychologische Situationen (religiöse Stimmung) und besondere Veranlagung (religiöse Natur). Das hat aber nicht als das Normale zu gelten. Die Bibel und das Urchristentum mögen wohl in der Hauptsache eine solche naive Religiosität repräsentieren. Aber eine ungebrochene Übernahme dieses Gedankengutes in die heutige moderne Welt ist ja auch nicht möglich. Es war damals eine andere historische und soziologische Situation! Die ersten Christen waren ungebildete Leute; das Christentum stieg erst allmählich aus den unteren Volksschichten in die Klassen der höheren Bildung auf.¹¹¹

Psychologie und Historie verdecken durch ihre Aufnahme in den religionswissenschaftlichen Ansatz selber wie durch ihre Verwendung in der Einzelargumentation bei T. die Zielgerichtetheit christlicher Verkündigung oder — wie wir auch sagen können — den existentiellen Aspekt des Glaubens und der Verkündigung. Unsere geschichtliche Situation ist nach T. eine andere als die des Urchristentums und Mittelalters, also kann der radikale Glaubensanspruch uns nicht gelten. Und: der normale Mensch ist nicht einseitig religiös begabt! Es gibt zwar solche Geister, aber sie sind selten. Außerdem muß die persönliche Entwicklung des Menschen bedacht werden, die sich meistens als eine Entwicklung zur Religiosität hin verstehen läßt.¹¹² Aus historisch-soziologischen und psychologischen Gründen muß man also Rücksicht

Religion des täglichen Lebens (!), auf eine für sich seiende Wesenheit, auf etwas vom bloßen Prinzip des geistigen Lebens unterschiedenes . . ." („Selbständigkeit" ZThK V S. 393). Aber hier spielt wieder der verderbliche Unterschied zwischen einer naiven und einer gebildeten Religiosität hinein und außerdem heißt es dann später: „Das zeigt nur, daß der Glaube an solche Ordnungen zwar dem religiösen Glauben eng verwandt ist und ihn zu seiner Grundlage fordert, daß dieser aber immer noch einen Überschuß über jenen enthält . . ." (Ebd. S. 396).

¹⁰⁹ Ebd. 436: „Wir können auch von einer rein religiös begründeten Gewißheit leben, aber wir sind doch ungleich mehr der banger Furcht vor Selbsttäuschung ausgesetzt, als wenn wir jene Vermehrung der Wahrscheinlichkeit in Betracht ziehen."

¹¹⁰ „Richard Rothe" S. 35. Und vgl. „Weltanschauung" II S. 290, wo von „spezifisch und einseitig religiösen Naturen" die Rede ist. Ebenso vgl. „Christentum und Religionsgeschichte" II S. 348.

¹¹¹ „Geschichte und Metaphysik" ZThK VIII S. 58: „Das alte, weltflüchtige, kriegerische, enthusiastische, in der Atmosphäre des unmittelbar bevorstehenden Weltendes und in der Umgebung beständiger Wunder atmende Christentum der gedrückten Klassen liegt weit ab von jedem heutigen Christentum . . ." Vgl. ebenfalls T's Besprechung von Dörner „Grundriß der Dogmengeschichte" CGA 1901, S. 274: „Nicht minder zeigt sich von der anderen Seite her, daß dieser keineswegs aus innerer Nötigung des Prinzips, sondern durch äußeren Zwang verursachte Aufstieg des Christentums aus dem unliterarischen und halbliterarischen Dasein zu den Höhen damaliger Wissenschaft es vor ganz neue und schwierige Probleme stellte . . ." Und „Lage" S. 12 f.: „Das Christentum ist wie jede Religion ursprünglich jeder wissenschaftlichen Denkweise fremd. Es entstand und breitete sich aus in Volksschichten, die keine wissenschaftliche Denkweise und Bildung besaßen; nur auf solchem Boden kann überhaupt eine religiöse Bewegung entstehen." Diese Auffassung durchzieht das gesamte Werk T's Sie ist geeignet, urchristlich-eschatologischen Gedanken ihre Verbindlichkeit für das moderne Christentum zu nehmen. (II S. 416, 438, 444, 769 und 813. „Absolutheit" S. 111. „Glaubenslehre" S. 27 f., S. 88 und 190)

¹¹² „Weltanschauung" II S. 289: „Im allgemeinen aber gilt die Erfahrung, daß mit dem Maße der Lebensreife das Verständnis für die religiöse Vertiefung der Sittlichkeit wächst . . . Voll und prinzipiell angeeignet werden kann sie erst von dem, der schon ein Stück Leben, Erfahrung und Enttäuschung hinter sich hat." Vgl. weiterhin II S. 287 und S. 291.

nehmen auf den Menschen in seiner Eigenschaft als Individuum wie als moderner Mensch. Mit denselben Mitteln, mit denen T. dem Gedanken der Krisis der Zeit begegnete und ihn „normalisierte“, begegnet er auch dem christlichen Glaubensanspruch. Der direkten Anfrage beim Subjekt durch die Verkündigung werden allerlei, von Historie und Psychologie übernommene „Widerstände“ vorgeschoben, um so dem Glaubensanspruch schon von vornherein die Schärfe zu nehmen, ihn umzubiegen und in die freundlicheren Gefilde einer aufgeklärten und gebildeten Religiosität hinüberzuleiten.

Wie es nicht gut anders sein kann, ist nicht allein die von T. für den „Pakt“ zwischen Glaube und Vernunft oder Religion und Wissenschaft in Anspruch genommene Philosophie von besonderer Art, sondern wir konnten schon sehen, daß auch seine Vorstellung von Religion, sein Religionsbegriff in bestimmter Weise geprägt ist.

Der hinter den ganzen Erörterungen um die Selbständigkeit der Religion und über das Verhältnis von Geschichte und Metaphysik stehende Religionsbegriff zeigt nahe Verwandtschaft mit dem Duhmschen und ist wesentlich bestimmt durch seine mystischen Züge.¹¹³ Der Einfluß Duhms tritt schon in der Erstlingsschrift T's über Johann Gerhard und Melancthon hervor. Bei seiner Auffassung von Wesen und Aufgabe der Dogmatik ist hierin auffällig seine Unterscheidung zwischen der Religion selbst und ihrer späteren reflektierten Ausgestaltung.¹¹⁴ Das eigentlich Religiöse ist für ihn auf keinen Fall etwas, das mit Dogmen oder Institutionen gleichzusetzen sei, sondern es ist etwas Unmittelbares und Ursprüngliches. Für Duhm ist nun aber gerade diese Unterscheidung von Religion und Theologie charakteristisch. In seinem Artikel „Zur theologischen Lage“¹¹⁵ beschäftigt sich T. im zweiten Teil der Untersuchung mit Duhms Theologie und exemplifiziert an ihr, wie eine Theologie auszusehen hat, die den Hauptanliegen der gegenwärtigen Lage gerecht werden will. Und es ist ja nicht von ungefähr, daß T. diese Verdeutlichung gerade an der Theologie Duhms durchführt! T. faßt das, was Duhms Schriften die zeitgenössische Theologie lehren können, in drei Sätze zusammen. Dabei lautet der erste Satz: „Sie lehren uns zunächst den Unterschied von Religion und Theologie.“¹¹⁶ Religion bedeutet den lebendigen Verkehr der Seele mit Gott. Sie ist nie abgeschlossen, sondern strebt nach immer neuem Erleben, nach immer neuer Begegnung mit dem Göttlichen. Ebenfalls der zweite Kernsatz aus der Cha-

¹¹³ Köhler führt ebenfalls Bernhard Duhm an und erwähnt dessen Einfluß auf T. (a.a.O. S. 5), wie er auf die Bedeutung der Mystik für T. hinweist. So sagt er z. B. (a.a.O. S. 6): „... und nicht zuletzt lebte hier als der Weisheit letzter Schluß die Mystik; sie ist in dem energischen Denker T. als Quictiv, persönlich wie sachlich, außerordentlich stark gewesen, wenn er auch das nur selten verriet.“ (Ähnlich a.a.O. S. 287) K. führt jedoch diese Gedanken sachlich nicht weiter aus. Hier zeigt sich der Nachteil einer Methode, die bei einer T.-Interpretation systematisches und historisch-entwicklungsmäßiges zu verbinden sucht, ohne dabei zu differenzieren und etwa eine Unterteilung in Epochen vorzunehmen. In der Köhlerschen Weise einer Ausdehnung auf das Gesamtwerk kommt weder das eine noch das andere zu seinem Recht. Dazu identifiziert sich K. letztlich mit dem mystischen Religionsbegriff T's, wodurch ihm die für die Erkenntnis der Zusammenhänge erforderliche kritische Distanz fehlt (vgl. a.a.O. S. 405 f. und 412). Vermeil a.a.O. S. 19 erwähnt sachlich diesen mystischen Hintergrund der T'schen Gedanken: „Il croit à la présence active et permanente de l'esprit absolu au sein de l'esprit fini à l'action de la conscience universelle dans les âmes individuelles.“

¹¹⁴ Ebd. S. 2: „Ihre (der Dogmatik) Bedeutung liegt auch nicht in der Beseelung und Vertiefung der Religion selbst.“

¹¹⁵ C. W. 1898 Sp. 627—631 und Sp. 650—657. ¹¹⁶ Ebd. Sp. 651.

rakteristik der Duhmschen Theologie durch T. deckt sich mit dessen eigenen Intentionen. „Man wird sich an die geheimnisvollen Erlebnisse und Naturen halten, in denen sie (die Religion) schöpferisch wirkt.“¹¹⁷ Auch an diesem Punkt weiß sich nämlich T. mit Duhm einig. So kann man bei ihm lesen: „Wir müssen nur lernen, die Religion immer liebevoller, immer freier von doktrinären, rationalistischen und systematisierenden Voraussetzungen zu betrachten und sie immer eingehender gerade an den charakteristischen, auffallenden religiösen Erscheinungen und Persönlichkeiten statt am Durchschnittsmenschen zu studieren.“¹¹⁸ Dieser Gedanke eines Studiums des Religiösen am Abnormen und Schwärmerischen ist zwar vorgeprägt durch den Individualitätsgedanken und die Schätzung der Persönlichkeiten in ihrer Bedeutung für die Geschichte und für das Studium des menschlichen Seelenlebens, er bedeutet aber doch etwas Besonderes. Er ist nur verständlich auf dem Hintergrund eines mystischen Religionsbegriffes. Das religiöse Erlebnis der extrem religiösen Naturen, des Sehers, des Fanatikers und Ekstatikers bedeutet eine Gradsteigerung, eine Intensivierung in dem mystischen Verkehr mit der Gottheit und wird so für die reine und ursprüngliche Religion kennzeichnend. Dazu läßt sich zeigen, wie dieser Gedanke bei T. durch den Eindruck eines Duhmschen Buches hervorgerufen worden ist.¹¹⁹ — Ebenfalls die „Gliederung der religionsgeschichtlichen Entwicklung“ und die „eigentümliche Stellung des Prophetismus und des Christentums in ihm“ sind von T. aufgenommen.¹²⁰ Ja, man wird sogar sagen müssen, daß es wesentlich Duhms Einfluß gewesen ist, der ihn der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise zugeführt hat.

Diese starke Beeinflussung durch Duhm wird auch von T. selber hervorgehoben. „Die eigentlich entscheidende Richtung hat schließlich Bernhard Duhm gegeben, dessen Sonderbarkeiten ich natürlich nicht alle mitmache“, sagt T. in einer kurzen Darstellung seines wissenschaftlichen Werdeganges.¹²¹ Worin die Sonderbarkeiten Duhms für T. bestehen, erhellt schon aus seiner Schrift über Johann Gerhard und Melancthon, in der er sich mit Duhm auseinandersetzt. Er sagt dort schon, daß auch die „lebendige Religion“ nicht ohne eine Auseinandersetzung mit den übrigen Vorstellungen des Menschen — und d. h. in der Hauptsache, ohne eine Auseinandersetzung mit dem Zeitbewußtsein — auskommen könne.¹²² Auch später macht T. Duhms Charakteristik des religiösen Erlebnisses gegenüber als lediglich im „ehrfurchtsvollen Erleben einer unendlichen Macht, dem bloßen Schauer eines Wunders und Unbegreiflichen . . .“ bestehend,¹²³ einige Abstriche. Doch geschieht das in der für T. charakteristischen Weise — die wir schon Dilthey gegenüber kennengelernt haben —, daß es sich dabei um eine Inkonsequenz des Duhmschen

¹¹⁷ Ebd. Sp. 653. ¹¹⁸ „Weltanschauung“ II S. 339.

¹¹⁹ Vgl. T's Besprechung von Duhm „Das Geheimnis in der Religion“ im ThJB 1896 S. 519 ff. Und vgl. außerdem die Erwähnung Duhms und dieser seiner Gedanken bei der Besprechung von Sabatier: „Equisse d'une philosophie de la religion . . .“ DLZ 1898 Sp. 740 ff.

¹²⁰ „Zur theologischen Lage.“ a.a.O. Sp. 655.

¹²¹ „Geschichte und Metaphysik“ ZThK VIII S. 52 Anm. 1. Und vgl. ebenfalls den Aufsatz: „Die ‚kleine Göttinger Fakultät‘ von 1890“ C. W. 1920 Sp. 282: „Aus dem Hintergrunde wirkten freilich gleichzeitig in ganz anderer Richtung Paul de Lagarde und Bernhard Duhm. Beide haben uns nun ihrerseits in die Religionsgeschichte hineingetrieben und brachten uns zu einem immer gründlicheren Bruche mit Ritschl's Auffassung der Bibel.“

¹²² „Vernunft und Offenbarung“ S. 3 Anm. 1.

¹²³ „Zur theologischen Lage“ a.a.O. Sp. 655.

Verfahrens selber handle.¹²⁴ Was T. bei dieser Kritik an Duhm bewegt, ist vor allem ein ethisches Interesse. Bei T. verbindet sich der mystische Charakter religiösen Erlebens mit bestimmten, aus dem Verkehr mit der Gottheit resultierenden Weisungen inhaltlicher Art. Wenn T. betonte, daß mit dem christlichen Glauben zugleich eine bestimmte Weltanschauung mitgesetzt sei, so liegt dem derselbe Gedanke zugrunde. Gott ist zugleich Verkörperung des sittlichen Prinzips; er ist das Gute schlechthin. Schon früh haben hier Gedanken Lotzes auf T. eingewirkt. „Denn ... durch die Entwicklung der wissenschaftlichen Ethik (ist) unbedingt gefordert, daß die Anerkennung des Zweckmoments in der Ethik sich nicht hierauf beschränken kann, sondern zu der Aufweisung eines objektiven, dem Dasein Gehalt und Sinn verleihenden, das Handeln zum einheitlichen Ziel führenden letzten Zweckes der Ethik oder zum Begriff des höchsten Gutes führen muß.“¹²⁵ Hier spielt also schon der Lotzesche Gedanke des höchsten Gutes mit hinein.¹²⁶ Und wir können uns erinnern, daß in dem Versuch, den Entwicklungscharakter der Religionsgeschichte zu erweisen, die Tendenz auf zunehmende Versittlichung des Gottesbegriffes eine Rolle spielt. Das Erlebnis des Verkehrs mit dem absoluten Guten ist in die Längsrichtung verlegt und wird benutzt zum Erweis einer Höherentwicklung in der Religionsgeschichte. Dabei erhellt aber zugleich der aus der Sphäre der Immanenz in ein Transzendentes projizierte Charakter dieses Prinzips. „Wo Gott als in der Tiefe des Lebens wirkender Geist erfaßt wird, da treten auch die Grundgesetze des Geistes, des ‚inneren Universums‘, als Wesensbestimmung der Gottheit hervor.“¹²⁷ Das geschieht nach einem Grundsatz wie diesem: „Wenn nämlich das Objekt der Religion vorhanden ist, dann muß die Welt so beschaffen sein, daß dieses Objekt in ihr Raum und Möglichkeit hat, ja, daß es zu ihrem Verständnis gefordert wird.“¹²⁸ Instrukтив für den Zusammenhang ist folgende Stelle: „Die lebendige Religion aber wirkt durch gewaltige und herbezwingende, erhebende und niederschmetternde, rührende und entzückende Bilder der Phantasie, bei denen die Gefahr eines üppigen und geschmacklosen Luxurierens ja auch niemals vermieden worden ist. Das reinste und gewaltigste Erregungsmittel ist freilich das sittliche Bewußtsein und seine Erfahrungen. Wo immer das Sittliche sich zu einer selbständigen Erkenntnis des Sein-Sollenden herausdifferenziert hat, da tritt es mit der Religion in die engste Verbindung und wird ihr wichtigstes Medium. Der Zug zum Unbedingten im Sittlichen und der in der Religion zieht sich gegenseitig an und die sittlichen Zwecke werden aus Gütern des innerweltlichen sozialen Lebens zu dem Gute der innigsten Gemeinschaft des gereinigten Her-

¹²⁴ „In Wahrheit ist vielmehr in D's Sätzen selbst anerkannt, daß in den religiösen Erlebnissen des Christentums doch eine bestimmte inhaltliche Anschauung von Gottes Wesen, von den Zielen seines Willens, von seinem Verhältnis zu Welt und Menschen enthalten ist.“ Ebd. Sp. 656.

¹²⁵ „Weltanschauung“ II S. 259.

¹²⁶ Lotze: „Grundzüge der Metaphysik“ S. 100: „... es bleibt ihr (der Metaphysik) für ihre Untersuchungen dieser Glaube an ein höchstes Gut.“ Und vgl. „Mikrokosmos“ Bd. 2 S. 335: „Wir glauben uns zur Mitarbeit an dem Aufbau einer übersinnlichen Weltordnung berufen... Und diese Bestimmung liegt nicht mehr bloß in einer Selbstentfaltung... sondern in der Bewegung nach einem Ziel zu...“ Zu dem ganzen Gedankengang vgl. auch a.a.O. Bd. 3 S. 584: „Auch Gottes Macht kann deshalb nicht inhaltlos und ohne Richtung... gedacht werden...“

¹²⁷ „Selbständigkeit“ ZThK VI S. 187.

¹²⁸ „Selbständigkeit“ ZThK V S. 433.

zens mit dem Urquell des Guten.“¹²⁹ Der mystische Verkehr mit der Gottheit ist also zugleich ein sittlich bestimmter. Die größere oder geringere Stärkung des in ihm mitschwingenden sittlichen Momentes wird zum Kriterium für den Fortschritt in der Gemeinschaft mit dem Urquell des Guten.

Hier sind schon Äußerungen und Zusammenhänge vorhanden, die sich später bei der Aufstellung eines religiösen Apriori entscheidend auswirken. Dort wird sowohl behauptet, daß „in den mystischen Erlebnissen der eigentliche Pulsschlag der Religion schlägt“,¹³⁰ wie sich die Äußerung findet, daß die Harmonisierung der Religion mit der Ethik „... ein weiteres Kriterium ihrer Gültigkeit oder ihres Wahrheitsgehaltes“ ist.¹³¹

Es zeigt sich hier, in welcher Weise es T. möglich macht, das mystische Gotteserleben mit dem Ethos zu verbinden. Mit „dem Fortschritt des geistigen Gesamtlebens“ erlebt die Seele „eine immer tiefere Erschließung der Gottheit.“¹³² T. korrigiert Duhm dahingehend, daß er dessen mystischen Religionsbegriff koppelt mit Gedanken, wie sie ihm zunächst aus der Philosophie Lotzes erwachsen, wie sie aber zum anderen auch in der Tradition des deutschen Idealismus bereitlagen. Nicht zu bestreiten ist jedoch, daß T. von Duhm außerordentlich stark beeinflusst worden ist und daß er seinen Religionsbegriff in den wesentlichen Zügen von ihm übernommen hat.¹³³

Die Fähigkeit des Zusammenbestehens wie das Aufeinanderangewiesensein von Religion und Wissenschaft oder Glaube und Vernunft ist von T. deshalb so gut zu erweisen, weil sein Religionsbegriff wie seine Metaphysik sich in der mystischen Komponente treffen. Der mystische Verkehr mit Gott, wie ihn die Religion aussagt und behauptet, hat sein Analogon auf dem metaphysischen Gebiet, wo sich der Mensch in die Einheit des göttlichen Lebens versetzt und von dem Aufschwung zu höherem Geistesleben weiß. Auf religiösem und auf metaphysisch-idealistischem Gebiet ist das Ethische in diesen Verkehr mit dem Göttlichen hineinverwoben. So wird sowohl die metaphysische Grundlegung für die Religion wie der Gedanke des „Überschusses“, den die Religion noch gegenüber der Metaphysik bietet, verständlich. Diese Grundgedanken finden dann ihre Anwendung auf die Geschichte und den Entwicklungsbegriff. Mit der Projektion in die Längsrichtung wird dem Zuge des modernen Denkens zur Immanenz stattgegeben. Das allgemeineschichtliche und das religionsgeschichtliche Denken werden „vermittelt“. Der gemeinsame Beziehungspunkt ist der idealistische Glaube an den vernünftigen Grundgehalt alles Wirklichen, wie der Glaube an die teleologische Einheit des Kosmos. Ist die Geschichte überhaupt die Entfaltung eines einheitlichen und im Kern einfachen geistigen Gehaltes und zeigt sich in ihr ein immer neues Sich-in-Beziehung-setzen zu diesem geistigen Leben, so ist die Religionsgeschichte in ihrer Geschichte der Begegnung von göttlichem und menschlichem Geist nur eine besondere Art der Begegnung.

¹²⁹ „Selbständigkeit“ ZThK V S. 418 f.

¹³⁰ „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft.“ S. 47.

¹³¹ „Wesen der Religion und der Religionswissenschaft.“ II S. 495.

¹³² „Selbständigkeit“ ZThK V S. 415.

¹³³ Vgl. zu den gegebenen Beispielen noch folgende prägnante Formulierung: „Die Religion ist flüssig und lebendig, jederzeit durch unmittelbare Berührung aus Gott schöpfend, höchst innerlich, persönlich, individuell und abrupt.“ („Religion und Kirche“ II S. 148)

nung von Geist und Leben überhaupt. Wird die „Entfaltung des geistigen Gehaltes“ nur deshalb möglich, weil dieser stets von neuem erlebt und immer intensiver erfaßt wird, so ist die Religion und ihre Begegnung mit dem Lebensgrunde vielleicht eine besonders nahe, aber keineswegs eine ausschließliche. Analog der Geschichte überhaupt mit ihrer immer stärkeren Herausbildung des geistigen Gehaltes ist die Religionsgeschichte „Geschichte der Erlösung“. Der religionsgeschichtliche Prozeß ist Glied des allgemeinen geschichtlichen Prozesses und ist somit durch Geistes- und Kulturphilosophie in diesen einzuordnen und in Zusammenhang mit diesem zu verstehen.

Mit dem mystischen Religionsbegriff bei T. und der damit gegebenen Spiritualisierung und Individualisierung des Religiösen hängt nun auch seine Abwertung des Institutionellen, des (einmalig) Geschichtlichen der Offenbarung wie des Dogmatischen zusammen. T's spätere Arbeiten lassen diese Zusammenhänge noch deutlicher werden. Ich will hier nur kurz auf die „Soziallehren“ eingehen, deren Schlußkapitel besonders aufschlußreich ist. Dort sagt T.: „Der Spiritualismus allein faßt die christliche Religiosität als lebendig fortzeugende Gegenwartsbewegung und als Moment in der allgemeinen Bewegung des religiösen Bewußtseins überhaupt. Daher hat er allein eine eigentlich wissenschaftliche, auf das Allgemeine zurückgehende religionsphilosophische Theologie erzeugt und eine wirkliche Fortbildung eröffnet. Daher ist auch er allein unter allen christlichen Gedankenbildungen von den großen Denkern des modernen Idealismus übernommen und fortgebildet worden. Aber wie er aus der Brechung des eigentlich kirchlichen Geistes entstanden ist, so findet er nur schwer ein Verhältnis zu den Kirchen und den Bedingungen fester und dauernder Organisation. An diesem Punkt liegt das schwere Problem der heutigen Christlichkeit in der modernen Bildungsschicht.“¹³⁴ Dieses Zitat vermag nun auch unsere These von dem Zusammenhang des mystischen Religionsbegriffes T's und der idealistischen Metaphysik entscheidend zu stützen. T. spricht hier in historischer Form aus, was er sich sachlich zu eigen gemacht hat. Aus diesem Schlußkapitel der „Soziallehren“ geht klar hervor, wo sein Herz schlägt. Nicht umsonst kann er ja das ganze Werk mit den Worten schließen: „Es bleibt dabei — und das ist das alles zusammenfassende Ergebnis — das Reich Gottes ist inwendig in uns.“¹³⁵ Was er historisch von dem Zusammenhang des „inneren Lichtes“ der Mystiker und Spiritualisten mit dem modernen Autonomiegedanken gesagt hat, entspricht seiner eigenen systematischen Überzeugung und ist schon in der Frühzeit deutlich bei seinem Vermittlungsversuch von Vernunft und Glauben durch eine mystische Grundlegung sowohl für die Religion wie für die Metaphysik. Das verbindende Element ist die Mystik. Von diesem Vermittlungsgedanken aus ist auch das Verständnis der Geschichte und ihre Deutung als Geistprozeß geprägt. Indem auf die notwendig-dialektische Auswicklung der Vernunft in die Geschichte verzichtet wird, wird die Entfaltung der Vernunft durch immer neues Erleben des Geistes als etwas Sprunghaftes verstanden. Das Sich-Öffnen dem Geiste, das Sich-eins-Wissen mit dem Absoluten oder dem Lebensgrunde ist das gemeinsame Element des Religiösen und des Metaphysischen.

¹³⁴ I S. 970.

¹³⁵ Ebd. S. 986.

Die Transzendenz christlichen Glaubens ist aber damit in eigentümlicher Weise aufgelöst. Zwar weiß das religiöse Einzelerlebnis um seine Begegnung mit „übermenschlichen Wesenheiten und Mächten“. Aber erst die Summe der Einzelerlebnisse als die Religionsgeschichte ist zum Erlösungsprozeß erklärt. Dadurch ist die Transzendenz des religiösen Einzelerlebnisses im Grunde wieder immanenziert. In dem Maße, wie T. das Glaubenserlebnis relativiert, metaphysiziert er die Geschichte und umgekehrt. Die (im Sinne christlichen Glaubens einmalige) Richtung von oben nach unten wird aufgelöst in unzählige Akte der Begegnung mit dem Göttlichen, die nur in der Längsrichtung, also im geschichtlichen Entwicklungsprozeß sinnvoll und das heißt, zum Erlösungsprozeß werden. Die Religionsgeschichte wird dementsprechend eingebaut in eine Bewegung des Geistes überhaupt. Von hier aus kann es nur als konsequent gelten, wenn dem Christentum seine Stellung und Bedeutung durch eine Geistes- und Kulturphilosophie angewiesen wird.¹³⁶

¹³⁶ „Lage“ S. 43.

Dritter Teil.

Die Konsequenzen der religionsphilosophischen Arbeit Troeltsch's und die um seine Religionsphilosophie geführten Auseinandersetzungen.

I. Das Verhältnis von Religionsphilosophie und Theologie.

In diesem letzten Teil soll die Rede sein von den Konsequenzen der religionsphilosophischen Arbeit T's und den auf Grund seiner Religionsphilosophie geführten Auseinandersetzungen. Der erste Abschnitt behandelt das auf Grund der philosophischen Untersuchung der Religion sich ergebende Verhältnis zur Theologie und die sich gegen diese Verhältnisbestimmung — wie gegen die Annahme einer Religionsphilosophie überhaupt — wendende Polemik.

Das Verhältnis von Religionsphilosophie und Theologie ist für T. das Verhältnis von erster und zweiter Instanz: Die Religionsphilosophie läuft der Theologie zuvor und bereitet ihr den Boden. Diese selbst nimmt die Hilfe der Religionsphilosophie dankbar an, weiß das Terrain gesäubert und kann sich nun darauf mit ihren speziellen Aussagen und Lehren entfalten.¹ Die Notwendigkeit einer solchen Religionsphilosophie ergab sich für T. aus der seit der Aufklärung veränderten geschichtlichen Situation. In der Forderung nach ihr weiß er sich einig mit den großen idealistischen Denkern der letzten Jahrhunderte. Mit bewußtem Anschluß an

¹ Noch zwei prägnante Stellen für diesen Sachverhalt: „...Damit ist die Theologie an die Religionsphilosophie gewiesen. Von ihr aus wird sie erst Wesen und Geltung des Christentums so konstruieren können, daß damit dem modernen Geiste der Voraussetzungslosigkeit genügt ist.“ („Voraussetzungslose Wissenschaft“ II S. 192). Und: „Ich habe als Grundlage der Theologie eine Religionsphilosophie gefordert und skizziert, die sich erst von der Gesamterscheinung der Religion und einer Untersuchung ihres geschichtlichen Entwicklungsganges aus an die Frage nach dem Wahrheitswert der einzelnen Religionen begibt...“ („Geschichte und Metaphysik“ ZThK VIII S. 9 f.) — Wenn Traub sagt: „In den Aufsätzen über die Selbständigkeit der Religion unterscheidet T. zwei Hauptzweige der theologischen Forschung, die Religionspsychologie und die Religionsgeschichte“ („Religionsgeschichtliche Methode und systematische Theologie“ ZThK XI S. 318), so ist das mißverständlich. Religionspsychologie und Religionsgeschichte sind vielmehr Zweige der Religionswissenschaft. Man muß allerdings T. vorwerfen, daß er sich hier nicht immer klar ausgedrückt hat. Diese Unklarheit der Ausdrucksweise rührt her aus seiner Tendenz, die Theologie zum Teil in Religionswissenschaft oder in Religionsgeschichte aufgehen zu lassen oder besser: sie zugleich als „religionswissenschaftliche“ oder „religionsgeschichtliche Theologie“ zu gestalten. Eine wissenschaftliche Theologie, die zugleich religionswissenschaftlich orientiert ist, steht dann einer mehr kirchlich-unwissenschaftlichen Theologie gegenüber. Dieser doppelte Begriff von Theologie, der einmal mehr zur Religionswissenschaft hinneigt und zum anderen mehr zum Unwissenschaftlich-Praktischen tendiert, kommt bei T. je nach Zeit und Gelegenheit verschieden zum Ausdruck. In seinem Vortrag über „Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie“ wird auf eine „religionswissenschaftliche“ Theologie hingezielt. (Vgl. a.a.O. S. 51: „Um so energischer hat zwar nicht die Religion selbst, aber die Wissenschaft von ihr, die Theologie...“) Ebenso ist in seinem Aufsatz „Über historische und dogmatische Methode in der Theologie“ die „Idee einer religionsgeschichtlichen Theologie“ aufgezeigt, welche er (T.) in seiner „bisherigen Arbeit skizzieren wollte.“ (II S. 738) Dem stehen wieder Äußerungen entgegen von dem kirchlich-praktischen Charakter der Theologie („Christentum und Religionsgeschichte“ II S. 362). Man vermißt also bei T. die Klarheit und die Durchgängigkeit in der Begrifflichkeit. Dieser doppelte Begriff von Theologie kann uns aber nicht T's grundsätzliche Einstellung zu der Frage einer Verhältnisbestimmung von Religionsphilosophie und Theologie verwischen.

die idealistische Tradition unserer Geistesgeschichte, vor allem aber bestimmt durch neuidealistische Denker seiner Zeit, sucht er die philosophische Behandlung der Religion durchzuführen. Der Notwendigkeit kam die sachliche Möglichkeit für die Aufstellung einer Religionsphilosophie entgegen. Dem religionspsychologisch und religionsgeschichtlich geschulten Blick des Forschers zeigt sich die Religion in allen Formen als ein einheitliches Grundphänomen. Durch die psychologische und historische Arbeit an dem Phänomen der Religion ist eine Entwicklungstendenz herauszuspüren. Nicht im Gegensatz zur Zeit, sondern im bewußten Anschluß an sie lösen sich für T. die Probleme, die sich aus der neueren Geistesgeschichte und der veränderten geschichtlichen Situation ergeben. Die Zeit selber hat für ihn die Mittel zur Hand, mit denen der Krisis zu begegnen ist. Es sind dies Psychologie und Historie und eine sich mit ihnen verbindende und sie zugleich überhöhende Metaphysik. „Allein die großen historischen Krisen pflegen oft wie der Speer Odins die Wunden selbst zu heilen, die sie geschlagen haben.“² Das ist seine Überzeugung! Das Heil erwächst ihm vor allem aus einem entwicklungsgeschichtlichen Idealismus, der — als idealer Glaube der christlichen Metaphysik der Persönlichkeit wahlverwandt — zugleich die Mittel mit sich führt, um aus der Anwendung des Entwicklungsgedankens bei einer Ausweitung des Blickes über die ganze Religionsgeschichte und einer Einbeziehung des allgemeinen Phänomens der Religion in den Ausgangspunkt das Maßstabproblem und die Normfindung im idealistisch-christlichen Sinne zu lösen.

Was bleiben unter diesem Gesichtspunkt der Theologie noch für Aufgaben? Was ist genauer ihr Verhältnis zu dieser Religionsphilosophie? Was hat sie für eine Stellung innerhalb der Wissenschaften? Ist sie überhaupt Wissenschaft?

Die Theologie ist für T. ein Zwitterding: sie ist keine reine Wissenschaft, arbeitet aber doch zugleich methodisch-wissenschaftlich. Ihr wissenschaftlicher Charakter ist gebrochen, er ist vorhanden und ist es zugleich nicht. Denn: Die Theologie hat es nicht mehr mit rein wissenschaftlichen Fragen zu tun. Diese sind ja bereits so weit von der Religionsphilosophie erledigt, daß die Höchstgeltung des Christentums gesichert ist. „Ihre (der Theologie) Aufgaben sind in erster Linie praktische, durch den tatsächlichen Bestand des Kircheninstituts gegebene und sie kann wissenschaftliche Erkenntnisse meist nur indirekt auf ihren Stoff wirksam machen, indem sie allzu schroffe Gegensätze beseitigt und im übrigen vermittelt und ausgleicht.“³ Man kann es auch so sagen: Die Religionsphilosophie ist freie Wissenschaft; sie arbeitet unter autonomer Erringung ihrer Voraussetzungen. Die Theologie ist kirchliche Wissenschaft und ist an das Kircheninstitut und seine Zwecke gebunden. Sie kann darum keine freie und reine Wissenschaft sein.

Die Notwendigkeit von beiden, von Religionsphilosophie und Theologie wie ihr gegenseitiges Verhältnis erhellt nun aber letztlich aus einer psychologisch-geschichtlichen Sicht des Menschen, nämlich aus seiner (metaphysischen) Veranlagung und aus einem Blick in die Kulturgeschichte. Nach T. sind im Menschen selber, sind in seinem Denken Mythologisches und Wissenschaftliches vereinigt. Die Ge-

² „Christentum und Religionsgeschichte“ II S. 338.

³ Ebd. S. 362.

schichte der Religionen und die Kulturgeschichte zeigen allerdings, daß in früherer Zeit das mythologische Denken das allgemeine und durchgängige gewesen ist.⁴ Heute hat sich das mythologische Denken wesentlich auf die „niederer Volksschichten“ zurückgezogen.⁵ Einer historisch-psychologischen Betrachtung zeigen sich zwar auf Grund der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit und auf Grund verschiedener Veranlagung der Individuen gewisse Abstufungen. Aber grundsätzlich ist beides, Mythologisches und Wissenschaftliches, im Menschen angelegt.

Die Religion steht nun für T. zwischen dem mythologischen und dem wissenschaftlichen Denken. In ihr sind Elemente von beidem vereinigt. „Denn die Religion ist in der Tat durch den anthropomorphisierenden und symbolisierenden Charakter der religiösen Phantasie mit dem mythologischen und durch ihren Zug zum Unbedingten und Unendlichen mit dem wissenschaftlichen Denken wahlverwandt.“⁶ Enthält die Religion aber sowohl Elemente des wissenschaftlichen wie des mythologischen Denkens, so vermag sie dieser doppelten menschlichen Veranlagung gerecht zu werden. Dazu hat dann die Religion mit ihrem wissenschaftlichen Element zugleich kulturell fördernd gewirkt, insofern es den Menschen zu einer Ausbildung seiner wissenschaftlichen Fähigkeiten gebracht hat.⁷ In dieser Doppelheit der menschlichen Veranlagung repräsentiert sich seine metaphysische Konstitution: Das mythologische Element zeigt durch seine ständige Anthropomorphisierung höherer Inhalte die Erdverhaftung des Menschen; der Zug der Wissenschaft zum Unbedingten und Unendlichen macht zugleich das Angelegtsein des Menschen auf dieses Unendliche hin deutlich. Beide Elemente sind also Ausdruck der metaphysischen Veranlagung und Bestimmung des Menschen, zu dessen eigentlichem Wesen es gehört, zwischen Unendlichem und Endlichem, zwischen Himmel und Erde, zu stehen.

Diese allgemeine, psychologische, religions- und kulturgeschichtliche Sicht wirkt in die Bestimmung des Verhältnisses von Religionsphilosophie und Theologie hinein. Mit der mythologischen Seite des menschlichen Denkens und zugleich mit der mythologischen Seite des Religiösen ist die Theologie verknüpft. Die Religionsphilosophie dagegen entspricht dem wissenschaftlichen Zuge der Religion und der wissenschaftlichen Veranlagung des Menschen überhaupt. Theologie und Religionsphilosophie sind also aus dem Wesen des Menschen herzuleiten oder: die Religion entspricht in ihrem Dualismus von Mythologie und Wissenschaft dem dualistischen Wesen des Menschen selber. Und die Doppelheit des Mythologischen und des Wissenschaftlichen, als der menschlichen Veranlagung entsprechend, ist zugleich historisch innerhalb der Kulturgeschichte der Menschheit aufweisbar. Diese Doppelheit hat sich nun auf Grund der historischen Entwicklung als ein innerhalb des Soziologischen konstitutiver Faktor herausgestellt. Er hat sich aufgelöst in die

⁴ „Selbständigkeit“ ZThK VI S. 102 f. Und vgl. den kultur- und religionsgeschichtlichen Hinweis auf Indien und Griechenland. Ebd. S. 105 f.

⁵ Ebd. S. 103: „Dieses mythologische Denken verschwindet niemals vollständig, weil die Menschen die personifizierende Auffassung der Dinge und Gesetze niemals ganz loswerden können. Es behauptet insbesondere in den niederen Volksschichten dauernd einen breiten Raum . . .“

⁶ Ebd. S. 102.

⁷ Ebd. S. 104: „Jenes (das wissenschaftliche) Denken wird . . . zunächst überall von der Religion selbst angeregt . . .“

Doppelheit von „Gebildeten“ und „Volk“. Den Gebildeten steht eine Religionsphilosophie zur Verfügung. Dem Volk, der Masse und damit der Kirche entspricht die Theologie. Der Bildungsreligion ihre Religionsphilosophie, der Volksreligion ihre Theologie!

Hier kommen nun wieder die beiden Grundverhältnisse zum Vorschein, von denen wir schon zu Eingang sprachen. Das Grundverhältnis der Religion zum Mythologischen ist zugleich das Grundverhältnis zur Kirche. In der Kirche hat das Mythologische seine Heimstatt, weil diese die Masse der Gläubigen, das Volk, umschließt. Auf der anderen Seite steht wieder das Grundverhältnis von Religion und Wissenschaft. Wie die Untersuchung über das Verhältnis von Mythologie und Wissenschaft gezeigt hat, sind die Grundverhältnisse also ebenfalls aus einer metaphysischen Sicht des Menschen heraus zu verstehen. Das psychologische Denken T's — das ist ja auch in früheren Ausführungen schon deutlich geworden — muß sowohl in seiner gegenseitigen Verflechtung wie in seinem Zusammenhang mit einer Metaphysik begriffen werden. Wie bei der Behandlung des Gedankens der Krisis durch T. begegnen wir hier auch wieder einem mit psychologisch-historischen Mitteln unternommenen Lösungsversuch. Das Resultat ist „die unvermeidliche Trennung in eine mehr esoterische Religion der wissenschaftlich Denkenden und mehr exoterische der Masse und der hierauf gegründeten religiösen Gemeinschaftskörper.“⁸ Bemerkten wir schon zu Anfang unserer Arbeit die unterschiedliche Deutung der jeweiligen Grundverhältnisse, insofern einmal (bei der Kirche) mehr das Gegensätzlich-Abwertende betont und im anderen Falle (bei der Wissenschaft) mehr das Moment der notwendigen Verknüpfung hervorgekehrt wurde, so finden wir hier eine neuerliche und endgültige Bestätigung für diesen Sachverhalt. T. betont zwar die Notwendigkeit von beidem. Grundlegend ist der Vermittlungsgedanke. Das Mythologische und das Wissenschaftliche, das Kirchlich-Religiöse und Wissenschaftlich-Religiöse, Volks- und Bildungsreligion sollen sich die Balance halten. Damit sie das können, sind ja beide Elemente als der metaphysischen Konstitution des Menschen entsprechend bezeichnet worden. Und doch ist die Einschätzung der beiden Elemente eine unterschiedliche. „Dabei pflegt auf der ersten Seite die skrupellose Kraft der Religion, die Ungebrochenheit der Überzeugung und die volle Auswirkung ihrer praktischen Kraft zu stehen, während auf der anderen die religiöse Energie durch mancherlei Bedingungen und Bestimmungen gehemmt ist und sich auf die Durcharbeitung der Gedanken konzentriert. Dafür hat aber die letztere Seite die Bedeutung der Reinigung und Läuterung und damit die Religion im geistigen Gesamtleben zu fördern und ein zügelloses Luxurieren der religiösen Phantasie zu verhindern.“⁹ Die Aufgabe der Reinigung und Läuterung der naiven Religion kommt der wissenschaftlichen Denkweise und der ihr entsprechenden Religionsphilosophie zu!

Hier ist der Punkt, wo die Weiterführung T'scher Gedanken in die Zeit des Apriorismus hinein wieder offen zu Tage tritt. Hier ist das hinter dem „religiösen Apriori“ stehende Interesse, wie der eigentliche Hintergrund der Aufstellung eines solchen aufgespürt. Es ist der Dualismus von Volks- und Bildungsreligion — mit

⁸ Ebd. S. 107 f. ⁹ Ebd. S. 108.

allen darin enthaltenen, von uns aufgezeigten psychologisch-historischen und metaphysischen Gesichtspunkten und Voraussetzungen — der zum Dualismus von Psychologie und Erkenntnistheorie führt. Und es ist in beidem Falle dasselbe: Die Rolle der Beaufsichtigung fällt dem wissenschaftlichen Element zu! Die Betonung der Selbständigkeit des Religiösen, die Gleichsetzung von reiner Religiosität und Mystik, die Nähe von Religion und Ethos, die Kriteriumsfunktion des wissenschaftlichen (erkenntnistheoretischen) Elementes gegenüber dem mythologischen (psychologischen): das ist reinsten und konzentriertesten T.! Hier schlägt sein Herz, hierin wurzelt auch das religiöse Apriori! Die spezielle Ausprägung und Bestimmung des wissenschaftlichen Elementes der Religion und seiner Rolle als Kriterium des naiven Elementes zu einer apriorischen Funktion der Vernunft schaffen dann die philosophischen Mittel der Windelband-Rickertschen Schule. „Die Behauptung der Religion im geistigen Gesamtleben“ ist hier auf einen spezifischen Nenner gebracht. Aber die Tendenz, das Interesse der T'schen Religionsphilosophie setzt sich fort, wie zum Teil auch die sachliche Begründung oder besser, der sachliche Hintergrund des Ganzen. Wenn T. von der Religion sagt, daß sie sowohl mythologisch als auch wissenschaftlich orientiert sei, und er die Vermittlung sucht zwischen diesen beiden Elementen der Religion unter gleichzeitigem Anschluß an eine bestimmte philosophische Richtung der Zeit: dann ist auch gleichzeitig Grundsätzliches über die ganze T'sche Religionsphilosophie ausgesagt. Läuft der Theologie überhaupt eine Religionsphilosophie zuvor, so ist damit im Grunde nichts anderes gewollt, als was das religiöse Apriori dann in spezifischer Weise ausdrücken und erreichen sollte.

Gegen diese Bestimmung des Verhältnisses von Religionsphilosophie und Theologie, die als eine Konsequenz der religionsphilosophischen Arbeit T's zu bezeichnen ist, sind nun etliche Stimmen von der Seite der Theologie her laut geworden. In diesen Auseinandersetzungen hat sich T's Standpunkt noch klarer herausgebildet und zeigen sich die aus seiner Arbeitsweise resultierenden Konsequenzen noch deutlicher. Dabei mag das Einzelne freilich auf sich beruhen. Vieles in der Einzelpolemik ist gelehrtem Scharfsinn entsprungen und ist mit dem Fortgang der Zeiten einfach gegenstandslos geworden. Aber das Grundsätzliche kann zur Veranschaulichung und Verdeutlichung dienen und ist außerdem geeignet, eine eigene kritische Stellungnahme daran anzuknüpfen. Dazu sind zwei wichtige Aufsätze dieser Zeit Auseinandersetzungen mit anderen Forschern entsprungen und haben T's Standpunkt klären helfen. Es ist das einmal der Aufsatz „Geschichte und Metaphysik“, hervorgegangen aus der Auseinandersetzung mit Julius Kaftan, und zum anderen der in Beantwortung einer Niebergallschen Arbeit geschriebene Aufsatz „Über historische und dogmatische Methode in der Theologie.“¹⁰

¹⁰ Ursprünglich erschienen in den „Theologischen Arbeiten aus dem Rheinischen Wissenschaftlichen Prediger-Verein“ N. F. 4. Heft 1900. Von T. selber (II S. 729) irrtümlicherweise als „in den Studien des rheinischen Predigervereins 1898“ erschienen bezeichnet. T. nahm es eben mit dem Zitieren seiner Arbeiten nicht genau. Er kann z. B. seinen Aufsatz „Grundprobleme der Ethik“ als „Grundbegriffe der Ethik“ wiedergeben, was ja doch einen anderen Sinn gibt. (II S. 262; III S. 80) Auch bei der Behandlung früherer Arbeiten, ihrer Bearbeitung für den Wiederabdruck in den Gesammelten Schriften etwa, verfährt er recht großzügig. Er arbeitet z. B. einen ganzen Abschnitt (über den Freiheitsbegriff) neu in seinen Aufsatz „Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen“ ein und versieht ihn dann mit der Anmerkung: „S. hierzu den späteren Aufsatz über den ‚Begriff der Kontingenz‘, der diese Linie fortsetzt.“

Mit der Erwähnung von Kaftan und Niebergall zeigt sich nun gleich eine Eigentümlichkeit dieser frühen Diskussion um die T'sche Religionsphilosophie: Sie ist in der Hauptsache mit Ritschl-Schülern geführt worden. Kaftan, Niebergall, Traub, Reischle und Wobbermin sind hier zu nennen.¹¹ Nimmt man dazu noch Ludwig Ihmels¹² als Vertreter der Erlangisch-orthodoxen Richtung hinzu, so ist der Reigen im wesentlichen geschlossen.

In der Kritik der einzelnen Vertreter der Ritschl'schen Schule kommt ein gemeinsamer Grundzug zum Vorschein. Das kann ja auch nicht gut anders sein. Aber auch zu Ihmels als dem Kritiker aus dem orthodoxen Lager sind Beziehungen gegeben, so daß sich die Gesamtkritik zu einem guten Teil in gemeinsamen Bahnen bewegt.

(II S. 249) Dabei war diese Linie damals gar nicht vorhanden und liegt die Herausgabe dieses Bandes der Ges. Schr. (1913) 3 Jahre nach dem Erscheinen des betreffenden Aufsatzes! Es ist überhaupt typisch für T., daß er im Vorwort zu diesem Bande sagt: „Wo ich ältere Ansichten habe stehen lassen, ist es genau angegeben.“ (II S. VII) Jeder andere würde doch gerade sagen: Wo ich meine Ansicht verändert habe, ist das angegeben. Denn das ist doch gerade die Frage! Für ihn ist die Veränderung das Normale und Natürliche und die Konstanz der Ansichten das Ungewöhnliche. T. kam es eben gar nicht auf Endgültigkeit seiner Ansichten an. Die Auffassung von der Zeitgebundenheit einer religionsphilosophischen oder dogmatischen Aussage wirkt sich bis hierher aus. Das macht es auch so schwer, das wirkliche Material für eine bestimmte Zeit seines Lebens zusammenzutragen. Man kann nur so arbeiten, daß man stets den Originaltext mit der Wiedergabe in den Ges. Schr. vergleicht. T. kommt einem so vor wie ein Mann, der einen Dammbruch (Krisis!) vereiteln will, der sich von überall her das Material zusammenholt (Eklektizismus), um den Bruch und Einsturz des Ganzen zu verhindern und um die schon vorhandenen Einbrüche zu stopfen und der auch hier und da wieder Dichtungsmaterial herausreißt, um es an einem anderen, von ihm wichtiger empfundenen Punkte einzubauen und der sich dadurch an einen anderen Ort begibt (Standpunktänderungen). Der Gedanke der Krisis, die Auffassung von der Zeitgebundenheit der religiösen Aussagen, die darin liegende Historisierung des Ganzen — das in Verbindung gesehen mit T's dynamischer Persönlichkeit, seinem Drang nach vorn, seinem ständigen Unterwegssein, seinem Ausschauen nach neuen Möglichkeiten, seinem leicht beeinflusßbaren Wesen und einem nicht zu übersehenden Zuge zum Romantisch-Fragmentarischen, das alles zusammen erklärt in etwa T's Arbeitsweise, wie die Richtung und die Ziele seiner Arbeit.

Das sei nun auch gesagt im Hinblick auf seine autobiographischen Ausführungen („Meine Bücher“ IV S. 3—18). Sie sind kritisch zu lesen. Wir haben schon darauf verwiesen, daß es T. in der Chronologie nicht so genau nahm, als er von Lotzes Fortgang nach Berlin und seiner Göttinger Studienzeit sprach. Auch die Darstellung des Einflusses der Geltungsphilosophie auf ihn (ebd. S. 9 f.) ist nicht exakt. Der Aufsatz über die „Religionsphilosophie“ in der Kuno-Fischer-Festschrift ist schon 1904 (nicht 1906!) erschienen und kann darum gar nicht ein sich an die beiden vorher genannten Arbeiten („Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft“ 1905 und „Das Historische in Kant's Religionsphilosophie“ 1904) anschließender Entwurf sein. Ebenso steht das Buch über „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ (1902) nicht „im Mittelpunkt der so entstandenen Problemlage“. Es bildet vielmehr gerade ein Zeugnis des Übergangs von dem metaphysischen Idealismus zu dem Neukantianismus südwestdeutscher Prägung der mittleren Epoche. Die Abhandlung zeigt also ebenfalls wieder T's Großzügigkeit in der Wiedergabe seiner Ansichten und in der Zitation seiner Arbeiten. Dazu ist aus der Rückschau das ganze etwas schematisiert. Es ist jedenfalls kritische Sicht dieser Selbstdarstellung gegenüber geboten, und sie ist — trotz ihrer im großen und ganzen zutreffenden Darstellung — nicht ohne weiteres als im Einzelnen zutreffende Wiedergabe des T'schen Entwicklungsganges anzusehen.

¹¹ Julius Kaftan: „Die Selbständigkeit des Christentums.“ ZThK VI S. 373—394.
„Erwiderung“ ZThK VIII S. 70—96.

F. Niebergall: „Über die Absolutheit des Christentums.“ Theol. Arbeiten aus dem Rhein. Wiss. Predigerverein 1900, N. F. 4. Heft S. 46—86.

M. Reischle: „Historische und dogmatische Methode in der Theologie.“ ThR IV S. 261—275 und 305—324.

F. Traub: „Die religionsgeschichtliche und die systematische Theologie. Eine Auseinandersetzung mit Troeltsch's theologischem Reformprogramm.“ ZThK XI S. 301—340.

G. Wobbermin: „Das Verhältnis der Theologie zur modernen Wissenschaft und ihre Stellung im Gesamtrahmen der Wissenschaften.“ ZThK X S. 375—438.

¹² L. Ihmels: „Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie.“ Sonderabdruck aus der Festschrift der Universität Erlangen zur Feier des 80. Geburtstages Sr. Königl. Hoheit des Prinzregenten Luitpold von Bayern. 1901.

Der Tenor der Kritik der Ritschl-Schüler ist: gegenüber der These von der „Selbständigkeit der Religion“ ist die „Selbständigkeit des Christentums“ herauszustellen.¹³ Ihre Grundgedanken zieht diese Polemik aus zentralen Punkten der Ritschlschen Theologie. Der Bezug zu der geschichtlichen Gottesoffenbarung in Jesus Christus geschieht auf dem Hintergrund einer Abgrenzung von theoretischen Urteilen und Werturteilen. Das philosophisch-weltanschauliche Element — ein theoretisches Urteil — kann die in der geschichtlichen Offenbarung liegende Wahrheit nicht erreichen; man wird ihr nur gerecht, kann sie nur erfassen durch ein persönlich-praktisches Verhältnis zu dieser Offenbarung.¹⁴

So tritt in allen, von dieser Seite her geführten Abhandlungen, das geschichtliche Element in der Weise hervor, daß von Offenbarung an einem bestimmten Punkte der Geschichte gesprochen wird und daß sich das Problem von Glaube und Geschichte auf die Möglichkeit einer gläubigen Beziehung des Menschen der Gegenwart auf diesen Punkt in der Geschichte konzentriert. Das Moment der persönlichen Überzeugung, das gerade nicht zu verleugnen oder zu verbergen oder vorläufig beiseite zu stellen ist, sondern das die theologische Wissenschaft überhaupt konstituiert, indem es den Bezug zur geschichtlichen Gottesoffenbarung eröffnet, wird von dieser Seite aus in die Debatte geworfen.¹⁵ Diese persönliche Überzeugung ist nicht als etwas vor den Augen der Wissenschaft Anfechtbares anzusehen, das sich vor ihr etwa zu rechtfertigen hätte, sondern ein solches Verhalten ist ein „wertendes“, ihm liegen bestimmte Werturteile zugrunde und ihm ist gegenüber den theoretischen Urteilen der Philosophie ein Eigenrecht zuzubilligen. Auf dieser,

¹³ Kaftan a.a.O. S. 378: „Die Unterschiede unter uns (den Ritschl-Schülern) sind wieder sehr groß. Aber in einigen wesentlichen Punkten treffen wir alle zusammen. Und dazu gehört vor allem auch das Eintreten für die Selbständigkeit des Christentums...“ Und soll es hier nur auf die „wesentlichen Punkte“ in dieser Auseinandersetzung ankommen. Außerdem erscheinen dem späteren Beobachter die Unterschiede nicht mehr so groß.

¹⁴ Traub: „Ritschl's Erkenntnistheorie“ ZThK IV S. 111: „Die Glaubensgewißheit ist (nach Ritschl) nicht Resultat theoretischen Erkennens, sondern persönliche Überzeugung. Ihre Wahrheit kann nicht theoretisch erwiesen, sondern nur praktisch erlebt werden. In diesem Erlebnis aber wissen wir uns als Christen an die geschichtliche Gottesoffenbarung gebunden.“ — Siehe die Wiedergabe dessen bei Kaftan: „Die Selbständigkeit des Christentums“ a.a.O. S. 384: „Das ist der Umstand, daß es sich in der hier geforderten Unterscheidung (zwischen Philosophie und Religion) um einen Unterschied handelt, der von elementarer Art ist und durch nichts aufgehoben werden kann, um den Unterschied nämlich von theoretischen Urteilen und Werturteilen.“ Und siehe auch Reischle a.a.O. S. 306: „Im Gegensatz zu diesem ganzen Verfahren möchte ich... göttliche Offenbarung in der Geschichte nur da behaupten, wo uns in einer geschichtlichen Erscheinung ein über Sünde, Welt und Tod erhebendes und uns erhebendes Leben in einer praktisch erfahrbaren Weise entgegentritt.“ — Wobbermin spricht von der christlichen Religion als „geschichtlicher Größe, wie sie durch Jesus Christus in die Geschichte der Menschen gekommen ist.“ a.a.O. S. 390.

¹⁵ Kaftan: „Die Selbständigkeit des Christentums.“ a.a.O. S. 381: „Während... die Theologie im Weiteren an das gegebene Ideal der christlichen Religion und des christlichen Glaubens gebunden ist, ruft die Philosophie andere, allgemeinere Instanzen an. Sie enthält aber, indem sie ein bestimmtes Ideal aufstellt und vertritt, immer selbst ein Moment der prophetischen Verkündigung. Und dem wohnt nicht etwa dieselbe Autorität ein, wie den aus den Tatsachen zu ermittelnden Sätzen über das Wesen der Religion. Da ist vielmehr die persönliche Überzeugung mit im Spiel.“ Und vgl. a.a.O. S. 383: „Aber es darf nicht vergessen werden, daß hier letztlich die persönliche Überzeugung zu Worte kommt und zu Worte kommen muß.“ Reischle a.a.O. S. 317: „Christliche Theologie ist vielmehr die wissenschaftliche Arbeit, die aus der Überzeugung von der Wahrheit des Christentums... hervorwächst.“

Traub hält es gegenüber der Aufgabe der systematischen Theologie, die Geltung des christlichen Glaubens zu begründen, „für geboten, diejenigen Gründe der Gewißheit, welche aus dem Glauben selbst geschöpft sind, in erster Linie zu stellen, weil nur so die Eigenart des Glaubens als einer persönlichen Überzeugung deutlich wird.“ a.a.O. S. 321 f. — Und vgl. Niebergall a.a.O. S. 83.

von T. später als Agnostizismus bezeichneten Voraussetzung,¹⁶ erhebt sich ein Offenbarungsdenken. Gegenüber der T'schen Bestimmung des Verhältnisses von Religionsphilosophie und Theologie heißt es bei Kaftan: „Eines jedoch bleibt strengstens ausgeschlossen. Dies nämlich, daß die Theologie irgendwie auf Religionsphilosophie begründet werden sollte. Insofern muß es bei dem Gegensatz gegen die Religionsphilosophie sein Bewenden haben. Grundlage ist und bleibt allein die Offenbarung, d. h. Jesus Christus, die Heilige Schrift. So fordert es der Glaube, den wir bekennen, und die Gemeinde, der die Theologie zu dienen hat. Und so entspricht es auch der vernünftigen Überlegung.“¹⁷

Was hier der „vernünftigen Überlegung“ entspricht, ist dann allerdings der zu der persönlichen Überzeugung hinzutretende Aufweis der Absolutheit des Christentums auf Grund der in ihr sich zeigenden Vereinigung des religiösen mit dem sittlichen Element. Dieser auf die Theologie folgende, sich an den persönlichen Glaubensentscheid anschließende Aufweis der Absolutheit geschieht in Form einer Religionsvergleichung, so daß bei den Ritschl-Schülern wohl so etwas wie eine Religionsphilosophie oder Apologetik vorhanden ist, nur rückt eine solche an die zweite Stelle.¹⁸ Und wenn von dem Zusammenhang von Religion und Ethos her argumentiert wird, dann ist doch wieder die gemeinsame Tradition und der gemeinsame Geist zwischen T. und seinen Kritikern herauszuspüren. Für T. selber ist der von den Ritschl-Schülern eingenommene Standpunkt hauptsächlich deshalb nicht zu vertreten, weil er eine unzulässige Isolierung des Christentums und des christlichen Glaubens bedeutet. Die vorhandene, und auch gewiß als Anempfindungsmittel nützliche, persönliche Religiosität des Forschers ist zu suspensieren. Für ihn muß unter „vorläufiger Beiseitstellung der Wahrheitsfrage“ verhandelt werden.¹⁹ Die Motive für diese vorläufige Beiseitstellung der Wahrheitsfrage sind aus dem bisher Entwickelten deutlich. Ein anderer Standpunkt liefere modernem Empfinden zuwider. Er würde dem modernen Denken nicht gerecht, das unter autonomer Erarbeitung seiner Voraussetzungen vorgeht. Wir fanden diesen Gedanken geistesgeschichtlich verwurzelt im Aufklärungsdenken, wo der Ausgang von einer natürlichen Religion der Anerkennung eines bestimmten Offenbarungsspruches vorausging. Diese Züge aufklärerischen Denkens sind also für T. maßgebend und lassen ihn den Glaubensstandpunkt einer „Anspruchstheologie“ für unannehmbar halten. Entgegen dem Wunderstandpunkt und Supranaturalismus einer Anspruchstheologie

¹⁶ „Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft“ II S. 207: „Ritschl schraubt den Schleiermacherschen Subjektivismus und Spiritualismus möglichst wieder auf einen lutherischen Biblizismus zurück . . . Dadurch bekommt das Ganze eine objektivere Haltung, ohne daß darum doch die agnostische Grundtheorie selbst irgend aufgegeben wäre.“

¹⁷ Kaftan: „Die Selbständigkeit des Christentums.“ a.a.O. S. 382.

¹⁸ Reischle a.a.O. S. 310: „Ein zweiter methodischer Unterschied liegt darin, daß ich in der Religionsvergleichung, so wertvoll, so unentbehrlich sie mir für die Apologetik zu sein scheint, doch nur eine ergänzende Arbeit zu einer anderen Begründung sehen kann.“ Niebergall a.a.O. S. 83: „Die Arbeit derselben (der Religionsphilosophie) setzt erst ein, wenn der Glaube den Endpunkt und die Richtung der Offenbarung festgestellt hat.“ Für Wobbermin ist eine vergleichende Religionswissenschaft „eine notwendige theologische Hilfsdisziplin.“ a.a.O. S. 414.

Für Kaftan laufen Theologie und Religionsphilosophie parallel. Sie unterscheiden sich aber darin, daß die Theologie bewußt an ein bestimmtes Ideal der Religion anknüpft, also für sich eine Begründung im wertenden Verhalten des Menschen in Anspruch nimmt. Somit läßt sich niemals die Theologie auf eine Religionsphilosophie gründen. a.a.O. S. 381 ff.

¹⁹ „Geschichte und Metaphysik“ ZThK VIII S. 10.

ist es ja das Charakteristikum der T'schen Position, daß sie sich auf den Boden einer allgemeinen, natürlichen Religion stellt und nach einem Kriterium sucht, von dem aus über die konkurrierenden Ansprüche der verschiedenen Religionen entschieden werden kann.²⁰ Die Ritschlsche Theologie und damit auch die seiner Schüler ist Ausdruck für ein radikales und einseitiges Tendieren zur Offenbarung und zum Kirchentum hin.²¹ Ein Abweichen von dieser Theologie ergibt sich für T. auf Grund des von den Grundverhältnissen Gesagten. Hier hat sich das Mythologisch-Kirchliche, das Naiv-Religiöse einen starken Ausdruck geschaffen, demgegenüber es gilt, das wissenschaftliche Element in Form einer Religionsphilosophie herauszukehren und in seiner Kriteriumsfunktion wirksam zu machen. Mit den Worten „aphilosophisch“ und „prokirchlich“ ist für T. ein ablehnendes Urteil über diese Art von Theologie gesprochen.

Ihmels ist Erlanger Theologe und steht auch ganz in der Tradition Erlanger Theologie. Hofmanns und Franks Betonung der Erfahrungsgewißheit und des sich darauf gründenden christlichen Glaubens werden für ihn zum Orientierungspunkt in der Frage nach der Berechtigung einer der Theologie zuvorlaufenden Religionsphilosophie. Die Glaubenserfahrung ist geknüpft an die Offenbarung in Jesus Christus. Von Ihmels wird also in der Weise der Ritschl-Schüler das christologisch-geschichtliche Element in den Vordergrund gerückt.²² Die Begründung ist im einzelnen natürlich nicht dieselbe. Bei Ihmels fehlt die Ritschlsche Unterscheidung von theoretischen und praktischen Urteilen und bei den Ritschl-Schülern ist nicht der Bekehrungsgedanke so betont wie bei diesem.²³ Aber mit den Stichworten „innere Erfahrung“ und „geschichtliche Offenbarung“ vermag man Ihmels und den Ritschl-Schülern eine gemeinsame Tendenz in der Troeltsch-Polemik nachzusagen. Bei Ihmels wird nun ebenfalls, diesem Ansatz entsprechend, das Moment der persönlichen Entscheidung hervorgekehrt. Für ihn „wird es ganz von der persönlichen Stellung des einzelnen abhängen, ob er mit dem durch religiöse Gewißheit Gegebenen zu rechnen wagt, und wie er gegebenenfalls zu einer bestimmten Einzelerscheinung dieser Gewißheit sich stellt.“²⁴ Durch die Aufstellung einer der Theologie zuvorlaufenden Religionsphilosophie wird die der christlichen Theologie eigene und sie konstituierende Gewißheit negiert. Für Ihmels trifft damit T. selber in unzulässiger

²⁰ „Über historische und dogmatische Methode in der Theologie“ II S. 751.

²¹ In einer Besprechung des Buches von Kügelgen „Dogmatik A. Ritschl's“ meint T., daß darin die Dogmatik R's mit Recht in ihrem „positiv-kirchlichen, supernaturalistischen Ausgangspunkt, ihrer rein kirchlichen Abzweckung und ihrem ganz wesentlich religiösen und gänzlich unphilosophischen Charakter“ erkannt sei. (ThJB 1898 S. 525) — Auch an anderer Stelle wird der „kirchlich-praktische“ Charakter der Ritschlschen Theologie hervorgehoben (ThJB 1895 S. 405). Der Ritschlsche Standpunkt ist für T. einseitig und verträgt sich nicht mit dem für ihn gültigen Wahrheitsbegriff und seinem Verständnis von Wissenschaft. Vgl. „Selbständigkeit“ ZThK V S. 373 f.: „Allein dieses Werturteil der Gemeinde an und für sich ist durch nichts, weder durch die Innigkeit seiner Überzeugung noch durch die Kraft seiner Gemeinschaftsbildung noch durch die Zahl seiner Bekenner, vor dem Verdachte der Übertreibung geschützt und muß sich mindestens erst im Kampf mit ähnlichen Werturteilen anderer Gemeinschaften bewähren. Das isolierte Einzelne an sich kann sich niemals als unbedingte Wahrheit wissenschaftlich bezeugen, am allerwenigsten wenn man auf die Wunderbeglaubigung verzichtet; es ist immer der Rückgang auf ein Allgemeineres dazu nötig.“

²² a.a.O. S. 26: „Eben dasselbe gilt von der Vergewisserung um die geschichtliche Offenbarung, auf welcher das Christentum ruht . . .“

²³ a.a.O. 23.

²⁴ a.a.O., S. 32 f. Und vgl. auch a.a.O. S. 28.

Weise eine Entscheidung im voraus.²⁵ Auch für Ihmels ist die persönliche Glaubensgewißheit nicht vorläufig beiseite zu stellen, sondern sie ist zu bejahen und in den Ansatz selber aufzunehmen.²⁶ T. selber macht für ihn bestimmte Voraussetzungen, nur aber solche, die für die Theologie von Hause aus nicht bestehen. Gilt für die Theologie in wissenschaftlicher Hinsicht „lediglich der allgemeine Grundsatz, daß die Arbeitsmethode sich jedesmal ihrem Objekt anzupassen habe“,²⁷ und hängt das Ganze nun einmal an der Erfahrung, die der Christ an der Person Jesu macht, so muß auch bestimmt von diesem Standort ausgegangen werden.²⁸ Ihmels kann deshalb seine Untersuchung mit den Worten schließen: „So wird es dabei sein Bewenden haben müssen, daß eine Theologie, welche eine selbständige Gewißheit um das Christentum kennt und hat, das Gebiet, auf dem sie sich anbaut, lediglich selbst dadurch zu fundamentieren hat, daß sie von dieser Gewißheit Rechenschaft gibt.“²⁹

Auf dem „selbst“ ruht dabei der Akzent und die Ihmels'sche Betonung der „Selbständigkeit der Dogmatik“ rückt damit in eine Linie mit einer Betonung der „Selbständigkeit des Christentums“ durch die Ritschl-Schüler.

II. Die Frage der Absolutheit des Christentums.

Die Konsequenzen der religionsphilosophischen Arbeit T's werden uns weiterhin deutlich in einer Frage, die für uns im wesentlichen an den Namen T's geknüpft ist: In der Frage der Absolutheit des Christentums. Die Polemik gegen eine isolierte Anerkennung des Christentums, die sich nötig erweisende Religionsphilosophie in Form einer psychologisch-geschichtlichen Bearbeitung des allgemeinen Phänomens der Religion: darin liegt zugleich die Absage an eine „Absolutheit des Christentums“ im üblichen Sinne begründet. Die Richtigkeit der Polemik gegen den isolierten Wunderstandpunkt sowie die Notwendigkeit einer psychologisch-geschichtlichen Behandlung der Religion erhellte aus der Fruchtbarkeit der sich darauf gründenden Arbeitsweise. Die Geschichte der christlichen Religion zeigte sich in die allgemeine Religionsgeschichte verflochten, und der unbefangene, psychologisch geschulte Blick des Forschers entdeckt in aller Religiosität, in den Dogmen, Gesetzen und Institutionen der verschiedenen positiven Religionen das gemeinsame Grundelement einer allgemeinen, durch alle Religionen gehenden psychischen Verfassung und Zuständigkeit. Das Christentum wird wie alle andere Religiosität psychologisch analysiert und erfährt seine Würdigung erst auf dem Hintergrund einer geschichtsphilosophischen Abstufung der Religionsgeschichte. Wird eine solche psychologische Behandlung der Religion vorgenommen, so ist es das Wesen dieser Methode, unterschied-

²⁵ „Soll nun wirklich von vornherein nur die Methode für wissenschaftlich zulässig gelten, welche alle Religionen auf gleichem Fuß behandelt, so heißt das die Entscheidung vorwegnehmen. die ja eben erst gesucht werden soll.“ (a.a.O. S. 31)

²⁶ „Eine Gewißheit, die wirklich für unser Leben den tragenden Grund abgeben soll, kann sich nicht mit der Möglichkeit einrichten, daß sie vielleicht doch irrig sei.“ (a.a.O. S. 21) Und vgl. a.a.O. S. 25 f.: „Der Unterschied ist nur der, daß hier das bestimmt vorausgesetzt wird, was T. erst auf dem Wege seiner Untersuchung finden will.“

²⁷ a.a.O. S. 30 f. ²⁸ a.a.O. S. 26 f. ²⁹ a.a.O. S. 33.

los vorzugehen. Die Einzelreligion wird aus dem Entwicklungsgange des Ganzen heraus betrachtet. Denn die Geschichte relativiert für T. Alles und Jedes³⁰ und läßt die Normfindung nur aus dem Zusammenhang des Ganzen möglich erscheinen. Es gibt somit keine Absolutheit in der Religionsgeschichte als die Absolutheit eines religiösen Einzelphänomens. An die Stelle der Absolutheit des Christentums ist die Absolutheit der Religionsgeschichte getreten. Das Ganze ist absolut, nicht eine isolierte Erscheinung desselben. Dem analog gibt es keine Offenbarung in der Geschichte, sondern die Geschichte selber, das Ganze ist Offenbarung. Damit ist auf eine Absolutsetzung einer bestimmten Religionsform allen anderen religiösen Erscheinungsformen gegenüber verzichtet. Es gibt keine „absolute Religion“. Diese Konsequenz ist für T. unumgänglich. Sie ist die unausweichliche Folge der Anwendung allgemeiner Prinzipien auf die Erforschung und Behandlung der Religion.

Dieser Verzicht auf „Absolutheiten“ als die Konsequenz einer philosophischen Betrachtungsweise der Religion ist auf dem Hintergrund einer doppelten Abgrenzung zu sehen. T. distanziert sich damit einmal von einer konstruierenden, von Allgemeinbegriffen ausgehenden Religionsphilosophie. Seine phänomenologische Intention verbietet ihm, die Absolutheit des Christentums so zu konstruieren, daß dieses mit der absoluten und vollendeten Religion, mit der Religion schlechthin, zusammenfällt.³¹ Zum anderen erfolgt der Verzicht auf eine Absolutheit des Christentums unter polemischer Abgrenzung gegen eine Theologie, die im wesentlichen auf dem Wunderbegriff basiert und die von einer Behauptung und Betonung des Supranaturalismus lebt. Von dieser doppelten polemischen Abgrenzung her sind T's Äußerungen zu der Frage einer Absolutheit des Christentums bestimmt und zu verstehen. Nicht daß nun die Ablehnung für ihn in der Richtung einer konstruierenden Religionsphilosophie im Sinne Hegels und seiner Nachfolger weniger deutlich gewesen wäre, aber besonders in der anderen Richtung hat er eifrig polemisiert und es nicht an scharfen und spitzen Äußerungen fehlen lassen. „Nur wer die Religionsgeschichte lediglich als apologetischer Jäger durchstreift und bloß auf das Wild von Beweisen für die Minderwertigkeit außerchristlicher Religionen lauert, aber nicht wer als stiller und ehrfürchtiger Wanderer diese erhabene Wunderwelt durchzieht, kann von solchen Streifzügen seinen Supranaturalismus unverehrt nach Hause bringen“ — kann er etwa Kaftan entgegenhalten.³² Daß diese polemische Abgrenzung gegenüber den verabsolutierenden Tendenzen einer Theologie aller Schattierungen besonders ins Auge fällt und auch inhaltlich einen breiten Raum einnimmt, hat einen doppelten Grund: T. hat selber vorübergehend eine solche Theologie vertreten und zum anderen sind ihm von dieser Seite her auch

³⁰ „Über historische und dogmatische Methode . . .“ II S. 737: „Das ist die offenkundig vor Augen liegende Wirkung der historischen Methode. Sie relativiert Alles und Jedes . . .“ Und vgl. „Absolutheit“ S. 42: „Denn historisch und relativ ist identisch.“

³¹ „Christentum und Religionsgeschichte“ II S. 353.

³² „Geschichte und Metaphysik“ ZThK VIII S. 9. Oder er kann sagen: „Für die nichtchristlichen Religionen die Feuerbachsche Theorie, für die christliche dagegen die supranaturalistische Offenbarungstheorie zu verwenden, ist . . . ein geradezu gefährliches Experiment, bei dem nur sehr wenigen die Wahrheit des Christentums in irgendeinem Sinne bestehen zu können scheinen wird.“ („Selbständigkeit“ ZThK V S. 375) Oder, um noch ein prägnantes Beispiel zu nennen: T. kann Köstlin und den islamischen Theologen Chazzali ähnliche Wege zur Darlegung der Absolutheit ihrer Religion gehen lassen und sie so einander gegenüberstellen. Für ihn „ein Beweis, daß das beide Male gleich möglich oder, was dasselbe sagt, gleich unmöglich ist.“ GGA 1896 S. 685.

scharfe Angriffe erwachsen, die ihn zu Antworten und Auseinandersetzungen gezwungen haben.

In seiner Abhandlung: „Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen“ aus dem Jahre 1894 steht T. noch so weit unter dem Banne der Theologie Albrecht Ritschl's, daß seine Äußerungen zum Absolutheitsproblem davon erfüllt sind. T. vertritt hier in der Hauptsache einen Standpunkt, den er später in seiner Schrift über „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ als „Theologie des Anspruchs“ abgelehnt hat.³³ Das Christentum tritt mit dem Anspruch auf, die authentische und damit absolute Selbstmitteilung Gottes, die absolute Offenbarung zu sein und diesen Anspruch kann man nur glauben. Der Selbstaussage des Christentums entspricht ein diese Selbstaussage annehmender und bejahender Glaube, eine „innere Erfahrung“. T. sieht nun zwar schon das Problematische dieses Standpunktes. Er sieht seine Gefahren; und er grenzt sich auch bisweilen gegen bestimmte Konsequenzen dieser Einstellung ab. Aber insgesamt hält er noch an ihr fest. Wir können jedoch zugleich feststellen, was ihn über diesen Standpunkt hinausgetrieben hat. T. sagt immer, daß es die historische Betrachtungsweise und ihre Anwendbarkeit auf das religiöse Phänomen gewesen sei, die ihn letztlich andere Konsequenzen hat ziehen lassen. Das ist wohl richtig. Aber die Aufnahme einer geschichtlichen Methode in der Erforschung der Religion kommt entgegen und entspricht T's Ablehnung eines religiösen Radikalismus. Die Furcht vor einer gewissen Enge des Standpunktes, vor einer religiösen Intoleranz, einem bloßen Autoritätsglauben kommt der Erkenntnis um die Fruchtbarkeit der Anwendung der historischen Methode entgegen. Das Historische wird T. lieb, weil es Absolutheiten zerstört. Und zerstörte Absolutheit, ist zerstörte Radikalität. Die Historisierung entspricht einer Liberalisierung und — Relativierung des Standpunktes.

Bei einer Einzeluntersuchung dieser frühen Abhandlung zeigt sich zwar schon der Einfluß einer religionsgeschichtlichen Denkweise.³⁴ Es taucht schon der Entwicklungsgedanke auf und beunruhigt ihn.³⁵ Fest steht auch die Polemik gegen einen alten, naiven Supranaturalismus.³⁶ Aber fest steht für ihn zugleich eins: „Auf diese Fragen können wir zunächst freilich nur mit dem Einsatz unserer persönlichen Überzeugung, dem Bekenntnis praktischer Überwältigung durch das christliche Prinzip antworten, kurz mit dem, was die theologische Sprache „innere Erfahrung“ zu nennen pflegt.“³⁷ Wobei zugleich in der für einen Ritschl-Schüler charakteristischen Weise das Gemeinschaftsmotiv hinzutritt, indem nämlich betont wird, daß diese Überzeugungen eine geistige Macht darstellen, „die gerade in ihrer Aneignung durch eine in ihr lebende Gemeinschaft doppelt auf uns wirkt und die Seele alles wahren und höchsten Gemeinschaftslebens ist.“³⁸

T. grenzt sich aber schon in doppelter Richtung ab. Einmal hält er es für unmöglich, daß ein Beweis für das Christentum als unüberbietbarer Vollendung der Religion zu führen sei. Das kann nur geschehen, „wenn man schon zum voraus das allgemeine Wesen der Religion in Absehung auf ihre christliche Endgestalt bestimmt

³³ „Die Absolutheit des Christentums . . .“ S. 39 Anm. 8; S. 118 Anm. 20.

³⁴ „Weltanschauung“ II S. 317.

³⁵ Ebd. S. 296 ff. ³⁶ Ebd. S. 317 ff. ³⁷ Ebd. S. 317. ³⁸ Ebd. S. 317 f.

hat".³⁹ Zum anderen will T. sich nicht in eine Reihe gerückt wissen mit Theologen, die aus der Betonung der „inneren Erfahrung“ einfach „die These ihres schlechthin supranaturalen Ursprungs“ ableiten.⁴⁰ Unsicherheiten in T's Untersuchung der Frage der Absolutheit des Christentums sind nun dadurch gegeben, daß er versucht, sich in der Richtung einer konstruierenden Religionsphilosophie und in der einer supranaturalistischen Theologie abzugrenzen und doch noch nicht einen festen Standort besitzt. Einmal heißt es: „Eben vermöge dieser seiner Begründung in einer absoluten göttlichen Offenbarung beansprucht es (das Christentum), absolute und bleibende, für uns Menschen vollkommene und unüberbietbare Wahrheit zu sein.“⁴¹ Oder T. sagt: „Dann muß freilich in einer partikularen geschichtlichen Strömung die absolute religiöse Wahrheit sich offenbaren und den übrigen Erscheinungen als bloß relativen Wahrheiten sich entgegensetzen.“⁴² Dann heißt es wieder, daß wohl der „Nachweis“ zu führen sei, daß das Christentum die höchste Religion sei. Als die „unüberbietbare Vollendung der Religion“ ist es nicht zu „beweisen“. Das läßt sich wohl so erklären, daß T. zwischen „Nachweis“ und „Beweis“ unterscheidet. Was man beweisen kann, braucht nicht mehr geglaubt zu werden. Nachweise dagegen sind gedacht, um den Glauben zu stützen. Im Hinblick auf das Christentum läßt sich nun ein Doppeltes nachweisen. Einmal nämlich, daß es „aller übrigen religiösen Entwicklung im scharfen Gegensatz gegenübersteht“;⁴³ und zum anderen läßt sich dartun, daß jede Erforschung des Christentums „tief in die Rätsel der übersinnlichen Welt hineinführt“. ⁴⁴ In diesem letzteren Zusammenhang wird auf „die wunderbare Persönlichkeit Jesu“ und ihre „einzigartige Beziehung auf Gott“ verwiesen.⁴⁵ Die Nachweise aber, die doch auf glaubensmäßigen Urteilen beruhen, werden zugleich zu einer objektiven Argumentation. Das schillert hier alles und geht ineinander über. Auf den positiven Beweis wird verzichtet. Es läßt sich nur die prinzipielle Einzigartigkeit des Christentums nachweisen. Aber dieser Nachweis wird dann doch dem Glauben zu einem „Absolutheitsnachweis“. Der allgemeine Nachweis verbindet sich mit einem persönlichen Bekenntnis und läßt sich von diesem nicht mehr trennen. T. will hier noch die Absolutheit, aber er will

³⁹ Ebd. S. 319. Und vgl. auch ebd. S. 318, wo es heißt, daß ein „positiver Beweis für den Charakter unserer Religion als absoluter Gottesoffenbarung der Sache nach nicht geführt werden kann.“

⁴⁰ Ebd. S. 318. Und vgl. ebd. S. 317: „Die alten Stützen dieses Glaubens, der Wunder-, Weisungs- und Inspirationsbeweis sind mit dem alten naiven anthropomorphen Supranaturalismus unwiderprüflich zusammengebrochen.“

⁴¹ Ebd. S. 301.

⁴² Ebd. S. 312. Ebd. S. 313 ist ein Zusatz zum Originaltext, der den Gedankengang abschwächt. Es wird dort gesprochen von „einer an einem bestimmten Punkte der Entwicklung des tellurischen Geistes hervorbrechenden, prinzipiell abschließenden und vollendenden, religiösen Offenbarung, die selbst noch manche Entwicklungsstufen ihrer Auswirkung vor sich hat und auf Erden niedrigere Stufen neben sich hat.“ Ganz anders demgegenüber der Tenor des Ganzen auf S. 318, wonach „es eine wesentliche Eigentümlichkeit und der innere Kern des Christentums (ist), sich nicht als höchste Entwicklungsstufe anzusehen, sondern mit prinzipieller Entgegensetzung sich der ganzen bisherigen Religion entgegenzustellen...“ Köhler (a.a.O. S. 119 Anm. 1) führt die Stelle auf S. 313 als anderen Äußerungen T's aus dieser Abhandlung widersprechend an. Diese Stelle ist aber in der ursprünglichen Abhandlung gar nicht zu finden. Dazu wird bei dem unteren, von K. angeführten Zitat (das übrigens nicht S. 304, sondern 327 steht) der entscheidende Nachsatz weggelassen. T. sagt: „So glauben wir denn mit gutem Grund, daß das Christentum bis heute und für immer die Wahrheit ist (so weit K.), die uns frei macht von dem Leid der Welt und der Not der Sünde.“ Außerdem gibt T. II S. 747 keineswegs Schwankungen in ein- und derselben Abhandlung zu, wie K. meint, sondern er spricht von „Schwankungen, nicht bloß in der Ausdrucks-, sondern auch in der Denkweise meiner durch mehrere Jahre getrennten Abhandlungen.“

⁴³ Ebd. S. 319. ⁴⁴ Ebd. S. 321. ⁴⁵ Ebd. S. 321, 323.

sie nicht uneingeschränkt. Das Unsichere und Schwankende der T'schen Ausdrucksweise ergibt sich daraus, daß er die Absolutheit des Christentums behauptet und zugleich nicht behauptet. T. grenzt sich schon zu dieser Zeit in der uns aus späteren Schriften bekannten Art in doppelter Weise polemisch ab. Er tut das aber von einer Position aus, die für ihn selber in der einen Richtung — nämlich des Supranaturalismus — stark gefährdet ist. T. steht noch im wesentlichen auf dem Absolutheitsstandpunkt der Ritschlschen Schule. Er sieht aber schon Gefahren, die sich aus einem solchen Standpunkt ergeben können und sucht sie abzuwehren. Ein stärkeres Hinneigen zu den Religionsgeschichtlern läßt ihn dann diese Gefahren immer schärfer erkennen und läßt ihn zugleich die Abwehrmaßnahmen weiter ausbauen und sie in einer Methode sichern. Die schmale Basis einer bekenntnismäßigen Absolutheit wird ausgebaut zu der weiten und breiten Basis des Ausgangs von dem Phänomen der Religion überhaupt. Hier zeigt sich aber schon der Ansatzpunkt für die spätere Entwicklung. Unbewußt und undeutlich, unausgesprochen steht schon hinter diesen Erörterungen der spätere Dualismus von Glaube und Wissenschaft. Und hier zeigt sich schon scharf und deutlich, wodurch diese Unterscheidung hervorgerufen, wodurch sie motiviert ist. Es ist die Furcht vor einem religiösen Radikalismus, vor einer radikalen Gebundenheit durch den Glauben, der totalitär und autoritär werden kann und sich dann keine Schranken mehr setzen läßt. Dem religiösen Radikalismus gilt es Einhalt zu bieten. Diese Gefahr wird T. schon deutlich und läßt ihn sich in der von uns angeführten Weise polemisch distanzieren. Wodurch und wie dem Radikalismus des Glaubens Schranken zu ziehen sind, wird die spätere Zeit dann genauer zeigen. Die Aufstellung einer Religionsphilosophie richtet sich also nicht zuletzt gegen einen Radikalismus des Glaubens. Er ist mittelalterlich. Er wird dem modernen Empfinden nicht gerecht, das auf Autonomie und Subjektivismus geht. Er wird auch, wie wir noch sehen werden, dem Charakter der Zeit als Zeit der Krisis nicht gerecht. Die Willkür eines religiösen Radikalismus, der sich einen mannigfachen Ausdruck zu geben vermag (in der Form des Kirchentums und des Dogmas z. B.), soll durch eine Religionsphilosophie gebrochen werden, die sich nicht von vornherein nur in absoluten „Ansprüchen“ ergeht, sondern deren Aufgabe es gerade ist, die konkurrierenden Ansprüche der einzelnen Religionen untereinander zu prüfen und nach gründlicher Abwägung — fernab von allem Radikalismus und aller Intoleranz — zu entscheiden, wo die für uns bisher größte und tiefste religiöse Wahrheit zu finden ist.

In dem Aufsatz über „Die Selbständigkeit der Religion“ sind dann die neuen Töne schon angeschlagen. Der Ausgangspunkt von der „inneren Erfahrung“ wird endgültig fallengelassen. T. distanziert sich damit sowohl von der Erlangischen Theologie (Hofmann, Frank),⁴⁶ wie von der Ritschlschen Schule.⁴⁷ Beide theologischen Richtungen der Moderne sind „nur Versuche, das Christentum den Konsequenzen des religionsphilosophischen Grundgedankens zu entziehen und wer selbst eine Zeit lang diese Isolierungsmittel dankbar benutzt hat, um sich aus theologischen Nöten zu retten, weiß nur allzu gut, wie sehr hier der Wunsch der Vater

⁴⁶ Ebd. ZThK V S. 372 f.

⁴⁷ Ebd. S. 373 f. Daher auch die spätere Polemik gegen T. aus diesen beiden Richtungen.

des Gedankens ist.“⁴⁸ Jetzt tritt der Entwicklungsgedanke, gebunden an eine Metaphysik des Geistes auf den Plan. Das Aufspüren der „Entwicklungstendenz“, die Frage nach dem „Ziel“ treten in den Vordergrund.⁴⁹ Daraus mischen sich auf eine eigentümliche Weise — wie bereits aufgezeigt — Elemente eines biologischen Evolutionismus Darwinscher Prägung, die zu den Voraussetzungen des Ganzen nicht passen.⁵⁰ Der Gedanke einer „teleologischen Bewegung der Religion“⁵¹ macht sich geltend. Von der Selbstoffenbarung Gottes an einem Punkt der Geschichte ist nicht mehr die Rede, sondern von der Selbstmitteilung des göttlichen Geistes in der religionsgeschichtlichen Entwicklung.⁵² Aber eine psychologisch-geschichtliche Untersuchung der Religion ergibt auf Grund einer Analyse der religiösen Hauptbegriffe der verschiedenen Religionen, daß „das Christentum die tiefste, mächtigste und reichste Entfaltung der religiösen Idee ist.“⁵³ Im „Kosmos der Religionen“ ist das Christentum „die uns erreichbare höchste religiöse Wahrheit“.⁵⁴ Die absolute Religion ist damit zwar nicht gefunden, aber doch „die relativ höchste der bisherigen Religionen.“⁵⁵ Wissenschaftlich läßt sich nicht mehr erreichen. „Absolutheit und Unüberbietbarkeit läßt sich aber auf diesem Wege nicht beweisen.“⁵⁶ Und doch muß nach T. diese Frage noch weiter behandelt werden. Denn: von dem Wesen des Christentums, von seinem Erlösungsbegriff her ist es für das Christentum unaufgebarbarer Anspruch, die endgültige Offenbarung zu sein. Und das ist die Frage: „Warum sollte dieser Anspruch nicht Recht haben können?“⁵⁷ Dieser Anspruch läßt sich zwar nicht beweisen, aber sachlich entspricht doch einiges diesem Anspruch des Christentums. Und: es läßt sich wissenschaftlich nicht unbedingt das Gegenteil erweisen. Was wissenschaftlich noch erreichbar ist und was geglaubt werden muß, ist hier ebenfalls wieder nicht scharf getrennt. Die Psychologie wird ins Feld geführt, um Anhaltspunkte für die Glaubwürdigkeit des christlichen Anspruchs zu liefern. Auch die Geschichte wird für dieses Unternehmen herangezogen. Nach T. zeigt nämlich die psychologische Analyse des Menschen, daß seine Möglichkeiten, geistige Inhalte zu produzieren, durchaus beschränkt sind. Von einer unbegrenzten Variabilität, einer unerschöpflichen Mannigfaltigkeit der religiösen Idee — wie überhaupt der Inhalte des menschlichen Geistes — ist nicht zu reden. „Im Wesen des menschlichen Geistes liegen nur einige wenige Möglichkeiten.“⁵⁸ Zugleich zeigt die Geschichte, daß diese wenigen Inhalte des menschlichen Geistes doch nur sehr langsam wachsen.⁵⁹ Das alles sind doch bedeutende Hinweise,

⁴⁸ Ebd. S. 375.

⁴⁹ Ebd. ZThK VI S. 78 f. „Geschichte und Metaphysik“ ZThK VIII S. 8. II S. 341 f, S. 351.

⁵⁰ Vgl. Die Betonung der „Anpassungsfähigkeit“ des Christentums. „Selbständigkeit“ ZThK V S. 362. „Geschichte und Metaphysik“ ZThK VIII S. 6, 39. GGA 1901 S. 274. II S. 355. Eine prägnante Stelle für die ganze Argumentationsart findet sich „Selbständigkeit“ ZThK VI S. 78: „So bleibt auch in der Religionsgeschichte nichts anderes über, als sich dem tatsächlichen Zuge der Idee anzuvertrauen und das Ziel da zu suchen, wo es sich selbst durch die Macht der Tatsachen, durch Überlegenheit über die Vorstufen, die innere Kraft der Begeisterungsfähigkeit und durch die Weite seiner Anpassungsfähigkeit bekundet.“

⁵¹ „Selbständigkeit“ ZThK VI S. 79.

⁵² „Selbständigkeit“ ZThK VI S. 80: „Ihre (der Religion) Entwicklung muß daher verstanden werden als Selbstmitteilung des göttlichen Geistes, und es muß vertraut werden, daß in dieser Selbstmitteilung sich die Wahrheit der Religion fortschreitend offenbare.“

⁵³ Ebd. S. 200. ⁵⁴ Ebd. S. 207. ⁵⁵ Ebd. S. 206 f. ⁵⁶ Ebd. S. 208. ⁵⁷ Ebd. S. 213.

⁵⁸ Ebd. S. 217. ⁵⁹ Ebd. S. 216 f.

daß das Christentum mit seinem Anspruch Recht haben könnte. Die Wahrscheinlichkeit ist recht groß. Die Psychologie und die Geschichte liefern einige Garantien dafür.

Die folgende Zeit bringt dann Abschwächungen auch dieser Position. Wurde 1896 in dem Aufsatz über „Die Selbständigkeit der Religion“ betont, daß der Anspruch des Christentums „sich von dem Wahrheitsanspruch aller anderen Religionen unterscheidet“;⁶⁰ so heißt es demgegenüber in der Abhandlung: „Geschichte und Metaphysik“ aus dem Jahre 1898: „Aber dieser Anspruch ist doch keineswegs ein völlig einzigartiger und nicht ohne sehr schlagende Parallelen.“⁶¹ Hieß es 1896 auch noch: „Aber es bleibt doch die Tatsache, daß das Christentum in einer Weise für sich die Absolutheit in Anspruch nimmt, daß dieser Anspruch von seinem Wesen nicht abzutrennen ist, zugleich in einer Weise, die sich von dem Wahrheitsanspruch aller anderen Religionen unterscheidet,“⁶² so heißt es jetzt: „Ferner ist doch auch der Anspruch des Christentums auf ausschließende Übernatürlichkeit keineswegs so durchgängig und eindeutig, daß er ganz einfach als sein wesentlicher Charakterzug bezeichnet werden könnte.“⁶³ Auch was jetzt von Jesus gesagt wird, hat einen anderen Klang und erscheint in einem anderen Zusammenhang. „Es mag genügen, das Geheimnisvolle in der Person Jesu anzuerkennen und seine dauernde innere Verknüpfung mit allem christlichen Erlösungsglauben auszusprechen... Den Abstand des Geheimnisses in ihm... zu messen... ist nicht möglich... und nicht nötig, wenn uns doch nirgends ein Heil außer ihm gegeben ist, zu dem wir uns statt seiner wenden möchten.“⁶⁴ Jesus selber wird jetzt als Kronzeuge dafür angeführt, daß „die Erlösung und damit die übernatürliche Haupttat Gottes überhaupt nicht in der Geschichte, sondern in der Zukunft, im bevorstehenden Weltende...“ liegt.⁶⁵ T. sieht wohl das Unsichere und Ungenaue in dieser Äußerung ein, denn warum sagt er so merkwürdig abschwächend wieder: „Die übernatürliche Haupttat?“ Denn dann ist eine übernatürliche T a t in der Geschichte, von der sich als kontingentem Geschehen glaubensmäßige Konsequenzen zu ergeben hätten, als vorausgehend ja geradezu eingeschlossen, was ja nun in diesem Zusammenhang wohl kaum T's Ansicht ist.

Auch in der Abhandlung „Christentum und Religionsgeschichte“ aus dem Jahre 1897 finden sich solche, seine Position abschwächende Gedanken. In T's Argumentationen mischt sich jetzt ein spekulatives Element. Das Auftauchen von Spekulationen über kommende Eiszeiten und über die Entstehung der Religionen zeigt eine neue Unsicherheit. Zugleich soll dann durch diese kosmisch-geschichtlichen Spekulationen, durch diese bewußte Aufnahme relativierender Elemente, innerhalb der Relativität des Ganzen doch eine gewisse Sicherheit und Garantie herausgearbeitet und aufgezeigt werden. So spricht T. davon, daß das Christentum auch bei einer „Erkaltung der Erde“, also bei einer kommenden Eiszeit, wird bestehen können. Es ist

⁶⁰ Ebd. S. 213. Denn, so heißt es weiter: „Es handelt sich ja doch nicht bloß um den Wahrheitsanspruch, wie ihn alle Religionen erheben, nicht hochmütige Ausschließlichkeit und nicht um Rechthaberei, sondern... um etwas, daß in dieser Weise nirgends sonst beansprucht wird.“

⁶¹ „Geschichte und Metaphysik“ ZThK VIII S. 11.

⁶² „Selbständigkeit“ ZThK VI S. 212 f.

⁶³ „Geschichte und Metaphysik“ ZThK VIII S. 12. ⁶⁴ Ebd. S. 63. ⁶⁵ Ebd. S. 12.

nicht „unmöglich zu denken“, daß es auch dann seine Kraft entfalten wird.⁶⁶ Der kosmische Horizont trägt zu einer Relativierung der Einzelreligion und der religiösen Einzelerlebnisse bei. Unter dieser Perspektive muß es genügen, wenn uns überhaupt etwas bleibt. Aber, wie gesagt, es wird uns auch dann etwas bleiben, das von der christlichen Idee her bestimmt ist.⁶⁷ Auch in die geschichtliche Rückschau mischt sich jetzt ein starkes spekulatives Element. Diese Rückschau soll zugleich gewisse Garantien eröffnen für die religiöse Zukunftsentwicklung und hängt somit in etwa auch mit den „Eiszeiten“ zusammen. Wahrscheinlich, so meint T., werden keine neuen großen Religionen mehr entstehen, denn: „Wir dürfen wohl annehmen, daß die Entstehung großer Religionen überhaupt in die Jugend der Menschheit fallen muß, wo das Leben einfacher und die unbedingte Versenkung in die Religion leichter, die Zusammenhänge des Erdendaseins noch weniger verschlungen und die reine Herausbildung religiöser Mächte ungestörter ist.“⁶⁸ Das Auftreten dieser Spekulationen zeigt also neue Unsicherheiten, wenn auch aus diesen spekulativen Erörterungen relative Sicherungen — aber eben relative — erwachsen sollen. Der Vollständigkeit halber sei auch noch erwähnt, daß sich in diese Argumentation der uns schon bekannte Hinweis auf die menschliche Natur und ihre begrenzten Möglichkeiten mischt.⁶⁹ Diese ganzen Erwägungen sollen gewisse Sicherheiten und Wahrscheinlichkeiten abgeben für die Frage nach der höchsten Religion. Immer wieder wird auf Grund einer angeblich objektiven Argumentation, also von soziologischen und geschichtsphilosophisch-spekulativen Gedanken her, dargetan, daß der christliche Glaube nicht sinnlos ist, sondern daß ihm von vornherein schon einige Garantien zur Hand sind.

Letztlich erscheint T. „die ganze Frage nach der Absolutheit als dogmatische Quälerei, die für eine undogmatische Betrachtung wegfällt. Es genügt die tatsächliche unermeßliche Präponderanz, an die der wissenschaftlich unkontrollierbare Glaube nach Bedürfnis verabsolutierende Reflexionen anknüpfen mag.“⁷⁰ Der Dualismus von

⁶⁶ „Christentum und Religionsgeschichte“ II 356.

⁶⁷ Der Gedanke an „prähistorische Zeitalter, an Eisperioden, Klimawechsel und Polschwankungen“ (II S. 520) kehrt bei T. immer wieder. Auch die mit dieser spekulativen Geschichtsphilosophie auftretende Relativierung kommt deutlich zum Vorschein. Von einer Glaubenslehre, die sich auf diesem Hintergrund erhebt, sagt T.: „Sie wird dem Relativen gerecht und glaubt in ihrer eigenen konkreten Bekenntnisgestaltung die unter uns lebendige Kraft des schaffenden Absoluten darzustellen.“ (II S. 520). Oder vgl. II S. 829, wo es heißt: „Auch das kann nicht logisch ausgeschlossen werden, daß unter Umständen einmal die ganze Kontinuität unserer Kultur abreißen könnte und neue Eiszeiten und Rassenbildungen die Menschheit von Grund aus verändern oder in die Barbarei zurückwerfen möchten.“ Und wo es dann einige Zeilen weiter auf Grund der sich nun eröffnenden Perspektive heißt: „Ist aber das nun nicht der bedenklichste Subjektivismus, der erklärte Relativismus?“ — Weiterhin treten solche Gedanken auf: „Absolutheit“ S. 48, 74, „Glaubenslehre“ S. 64, II. S. 850.

⁶⁸ II S. 357. Diese Argumentation von den einfachen Verhältnissen und dem einfachen Leben der Frühzeit her findet sich dann später in seiner „Glaubenslehre“ wieder. Sie wird dort zur Umdeutung der biblischen Aussagen benutzt. Vgl. „Glaubenslehre“ S. 28: „In solchen Stellen, wie dem schönen Wort von den Lilien, die nicht säen und ernten, sprechen Klima und orientalisches Verhältnisse mit . . . Die Forderung des Evangeliums, alles durch Liebe zu überwinden, ist nur in kleinen Verhältnissen, wo Mensch zu Mensch spricht, relativ durchführbar.“ T. scheint sich hier auf den Boden einer „theologischen Geographie“ zu stellen, die „theologische Prinzipien nach der Verschiedenheit des Bodens darstellt“. So hat er es jedenfalls schon bei Kant gefunden. („Das Historische in Kants Religionsphilosophie“ S. 91)

⁶⁹ Ebd. S. 357: „Die Variationen menschlichen Lebens und Denkens sind . . . im Großen sehr gering.“

⁷⁰ THJB 1898 S. 510. Ähnlich heißt es II 747 („Über historische und dogmatische Methode . . .“ 1900): „Er (Niebergall) hätte hier beobachten können, daß ich in der Tat die Konsequenz der historischen Methode immer strenger gezogen und den Ausdruck Absolutheit schließlich bloß mehr als einen rationalisierten und verkleideten Rest der dogmatischen Methode bezeichnet

Glaube und Wissenschaft macht sich zuletzt wieder geltend. Der Dualismus von Absolutheit und Höchstgeltung ist eine Konsequenz des metaphysischen Dualismus der menschlichen Natur. Die im Hintergrund der Erörterung stehende Metaphysik, von der die psychologische Analyse und die Geschichtsbetrachtung durchsetzt sind, spricht das letzte Wort. Die ganze Frage kann für T. aber deshalb wegfallen, weil sie für eine Religionsphilosophie, die auf Religionsvergleichung und Geschichtsphilosophie basiert, einen neuen Sinn gewinnt. Sie steht damit unter anderen Voraussetzungen. Die allgemeine Religionsvergleichung und der geschichtliche Horizont erlauben nur ein vorläufiges und relatives Urteil. Eine sich an die Religionsvergleichung anschließende glaubensmäßige, „theologische“ Absolutheit hat ihren eigenen Sinn. Sie hat vor allem nur beschränkte Gültigkeit.

Diese Grundunterscheidung von Religionsphilosophie und Theologie, von wissenschaftlicher und religiöser Sprache bestimmt auch T's Ausführungen in seiner Schrift „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ (1902). Es wird darin die Berechtigung einer „naiven Absolutheit“ behauptet. Ihre uneingeschränkte Gültigkeit bestand aber nur zu einer Zeit, als das Denken die mythologische Naivität noch nicht gebrochen hatte. Der naiven Absolutheit sind heute Grenzen zu setzen. Sie ist als „naiv“ zu erkennen.⁷¹ Sie darf nicht mehr zur apologetischen Ausarten, da daran „der Hochmut und geistige Druck . . . die klerikale Roheit und theologische Raffiniertheit“ geknüpft sind.⁷² Das geschieht durch die Religionsvergleichung. Die Basis muß also breiter werden. „Die apologetische Absolutheit wird uns deutlich in ihrem natürlichen Ausgang aus der naiven und in der allmählichen Selbstauflösung durch die Konsequenz der aufgenommenen Elemente der Vergleichung . . .“⁷³

Diese Schrift ist ein Zeugnis des Übergangs: Sie bedeutet den Abschluß vergangener Arbeiten und eröffnet eine neue Periode seines Denkens. Neu ist der Einfluß von Windelband und Rickert.⁷⁴ T's Geschichtsbegriff zeigt deutlich die Hineinigung zu der südwestdeutschen Kant-Schule.⁷⁵ In diesen Ausführungen tritt das objektive Element in der Maßstabgewinnung für die Religionsvergleichung zurück. „Ein solcher Maßstab ist dann freilich Sache der persönlichen Überzeugung und im letzten Grunde subjektiv.“⁷⁶ Die „persönliche sittlich-religiöse Überzeugung“⁷⁷ und der Gedanke des „Wertes“⁷⁸ treten in den Vordergrund. Auch darin macht sich der neue Einfluß geltend. Diese Subjektivierung steht unausgeglichen neben einer weiterhin erfolgenden Betonung des Entwicklungsgedankens und seiner metaphysischen Voraussetzungen, wie einer Metaphysik überhaupt.⁷⁹ So besteht m. E. das Urteil Euckens zu recht: „Auch gerät dabei der Verfasser zu sehr unter den Einfluß der subjektivistischen Werttheorie, die seiner eigenen substantiellen Überzeugung direkt widerspricht.“⁸⁰ T. glaubt, jetzt noch stärker mit dem Begriffe eines Ideals der Religion gebrochen zu haben.⁸¹ Dieses stärkere Brechen mit dem

habe.“ Der Glaube kann die Absolutheit des Christentums behaupten, aber er muß nach T. wissen, was er damit tut. Eine Religionsphilosophie, deren allgemeingültiger Charakter anerkannt ist, wird ihn in seine Schranken weisen können.

⁷¹ Ebd. S. 89 ff. ⁷² Ebd. S. 119. ⁷³ Ebd. ⁷⁴ „Moderne Geschichtsphilosophie“ II S. 716

⁷⁵ „Absolutheit“ S. 44 ff. ⁷⁶ Ebd. S. 54. ⁷⁷ Ebd. ⁷⁸ Ebd. S. 2, 47, 49, 51 und 104.

⁷⁹ Ebd. S. 58. ⁸⁰ Aus Euckens Bespr. von T's „Absolutheit“ CGA 1903 S. 185.

⁸¹ „Absolutheit“ S. 63, Anm. 13.

Idealbegriff einer Religion ist identisch mit der Subjektivierung der Grundlage und bedeutet von T. selber her, also mit dem, was mit einer solchen Religionsvergleichen zu erreichen sei, eine erneute Abschwächung. Die Subjektivierung entspricht dem Gedanken einer Beschränkung auf den uns bekannten Kulturkreis.⁸² T. hat ja den Gedanken einer Beschränkung auf den eigenen Kulturkreis immer stärker betont und ihm in seinem letzten Werk „Der Historismus und seine Probleme“ prinzipiellen Charakter verliehen.⁸³ Damit ist dann der Entwicklungsgedanke im Sinne einer Ausdehnung über die Menschheit aufgegeben.⁸⁴

Man kann also sagen: Die Schrift über „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ setzt alles fort, nimmt neue Erkenntnisse mit in den Ansatz auf und zeigt zugleich von den eigenen Voraussetzungen her eine weitere Abschwächung in der Behauptung der Absolutheit des Christentums. Zugleich ist zu sagen, daß auch hier das Persönlich-Bekennnismäßige mit dem Wissenschaftlich-Objektiven sich mischt und durcheinandergelt.⁸⁵

Die Abschwächung der T'schen Position setzt sich also in das Gesamtwerk hinein fort.⁸⁶ Zuletzt ist in den für England bestimmten Vorträgen (1923) auch der Ge-

⁸² Ebd. S. VI: „... diese normativen Erkenntnisse sind ... durch einen praktischen Konsensus der weitesten Kreise unserer heutigen Kultur in die Richtung des Christentums gewiesen.“

⁸³ III S. 700 ff.

⁸⁴ Ebd. S. 706 f.: „Die Menschheit als Ganzes hat keine geistige Einheit und daher auch keine einheitliche Entwicklung. Alles, was man als solche vorführt, sind Romane, die von einem gar nicht existierenden Subjekt metaphysische Märcen erzählen. Einen historischen Gegenstand gibt es nuf, soweit er durch eine erkennbare Sinn- und Kultureinheit zusammengeschlossen ist, und eine Entwicklung nur, soweit ein gemeinsamer Sinn und Kulturgeist zu Grunde liegt ...“

⁸⁵ Interessant ist dabei, daß dann in der neuen Auflage (1911) gerade die ursprünglich noch vorhandenen („christologisch“) bekenntnismäßigen Stellen fortgelassen oder modifiziert sind. Vgl. S. 79, wo es ursprünglich hieß: „... sein letzter Entscheidungsgrund wird immer der sein, daß er Gott nirgend so zu finden vermag wie in Jesus ...“ Jetzt heißt es dagegen: „... wie in der prophetisch-christlichen Lebenswelt ...“ Und vgl. S. 120, wo in der neuen Auflage das „naive Bekenntnis des Paulus“ (S. 121): „Einen anderen Grund kann niemand legen, außer dem der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus“ fehlt. Siehe dazu auch S. 106 und S. 121.

⁸⁶ Vgl. dazu auch Wienecke a.a.O. S. 53 f.: „Unverkennbar ist es aber, daß der Relativismus mehr und mehr den Sieg gewinnt über alle Versuche, das Absolute irgendwie theoretisch oder praktisch zu sichern.“ Die Neubearbeitung für die Gesamtausgabe zeigt meistens Abschwächungen der Originaltexte. Vgl. z. B. II S. 341, wo es ursprünglich hieß: „Diese (die sich als Zielrichtung der Religionsgeschichte repräsentierende konkrete Religiosität) muß die Wahrheitsmomente der andern enthalten oder sich aneignen können, muß die Möglichkeit schlechthin allgemeiner Durchsetzung in sich tragen.“ Statt dessen heißt es in der Neubearbeitung: „... muß jedenfalls den in der Entwicklung sich herausbildenden Zentralgedanken lebendig verkörpern.“ Und der Rest bis zum folgenden Absatz ist dann ebenfalls Zusatz. Überhaupt beginnen diese Zusätze immer mit „wohl“, „zwar“ und „aber“. Diese Zusätze und Modifikationen sind sehr aufschlußreich. Erst aus einem Vergleich von Originaltext und Neuabdruck oder aus einem Vergleich der Auflagen wird deutlich, wie und wo sich T's Ansichten gewandelt haben, wo neue Probleme und Erkenntnisse oder auch neue geistige Gestalten in sein Blickfeld kamen. So kann man z. B. sehen, wie Kierkegaard (den er psychologisch deutet und der für ihn zum „Radikalen“ wird. Vgl. II S. 293, Anm. 17; S. 627), Nietzsche (die Nietzsche-Stellen in dem Aufsatz „Atheistische Ethik“ 1895 sind z. B. Eintragungen in den Originaltext, vgl. II S. 530 f. und S. 546) und Bergson allmählich für ihn auftauchen und an Bedeutung gewinnen. Ebenso wird daraus auch die veränderte Einstellung zu bestimmten Theologen oder Philosophen mit einem Schlage deutlich. Die Veränderung in der Deutung der Ritschlschen Theologie wird z. B. sofort klar an folgender Stelle (II S. 287), wo ursprünglich stand: „Hierher gehört vor allem auch die eigentümliche asketische Form des Christentums, welche auf protestantischem Boden die Gestalt des Pietismus annahm und welche Ritschl nur deshalb auf so mühseligen Umwegen zu erklären versuchte, weil er die scharf ausgeprägte historische Eigentümlichkeit sowohl der humanen als der christlichen Ethik unwillkürlich milderte.“ Und wo es später heißt: „... weil er die scharf ausgeprägte historische Eigentümlichkeit sowohl der humanen als der christlichen Ethik unwillkürlich verkannte und in einem nüchternen Mittleren, der bürgerlichen gottvertrauenden Berufsmoral, den Unterschied auslöschte. Das ist beste alt-preussische Moral, aber weder eigentlich christliche noch humane.“

danke der Höchstgeltung des Christentums aufgegeben. Die Kulturkreistheorie setzt sich durch. Das objektive Element in der Religionsverglei­chung ist verschwunden zugunsten einer Relativierung des Ganzen. Jede Religionsbildung ist etwas anderes, eigenes, nur von sich aus zu verstehendes. Aussagen über die verschiedenen „Höhenlagen“ sind nicht mehr zu machen. Die starken Abstriche gegenüber den Gedanken, die in dieser Hinsicht noch die Schrift über die „Absolutheit des Christentums“ bestimmten, treten deutlich zu Tage, wenn eine Argumentation über „die großen Offenbarungen der verschiedenen Kulturkreise“ als von vornherein „niemals objektiv“ bezeichnet wird, da eine solche „mit bestimmten Eigentümlichkeiten des jeweiligen Kulturkreises“ zusammenhinge.⁸⁷ Das letzte Wort hat der Gedanke einer Vielgestaltigkeit der religiösen Wahrheit. Aus der Anerkennung des polymorphen Charakters der religiösen Wahrheit vermag sich ein echter Geist der Duldung und der Liebe zu erheben. Denn: „Das Eine im Vielen zu ahnen, das ... ist das Wesen der Liebe.“⁸⁸

Man ist versucht, diese Entwicklung als konsequent zu bezeichnen, denn von dem Ansatz her ist nicht mehr zu erreichen. Wird das Christentum als Religion unter die von uns immer wieder aufgezeigten allgemeinen Gesichtspunkte gestellt, so ist in der Tat das Ergebnis in Ordnung. Die von T. eingebauten „Sicherungen“ haben sich als Täuschungen erwiesen. Die Negierung der Höchstgeltung des Christentums ist konsequent. In dem Rückzug auf eine Kulturkreis-Theorie zeigt sich ein Ansatz dafür, daß die Wahrheit spezieller — oder besser: existentiell — gefaßt werden muß, jedenfalls die Wahrheit, um die es im christlichen Glauben geht. T. selber hat ja ein Gespür davon, wenn er sagt, daß durch die Beschränkung auf den eigenen Kulturkreis die Wahrheit zu einer „Wahrheit für uns“ geworden ist.⁸⁹ Demgegenüber ist allerdings zu sagen, daß die in der christlichen Verkündigung gemeinte Wahrheit eine Wahrheit über — oder auch hinter oder vor — dem Kulturkreis ist, eben weil sie in erster Linie und zutiefst Wahrheit „pro me“ ist.

Die sich mit T. in der Frühzeit seines Wirkens auseinanderset­zenden Kritiker halten diesem gegenüber alle an einer Absolutheit des Christentums im alten Sinne — oder besser: im Sinne des Wortes — fest.

Die Haltung der von Ritschl beeinflussten Theologen in dieser Frage ist ungefähr identisch mit derjenigen T's zu der Zeit der Abfassung seines Aufsatzes „Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen“. So kann Kaftan in der Auseinandersetzung mit T. auch positiv auf dessen ursprüngliche Ritschl-Gefolgschaft verweisen und seinen Aufsatz schließen mit der Hoffnung, „daß sich die Gedanken von der christlichen Religion als der absoluten und damit von der Selbständigkeit des Christentums bei ihm schließlich als die stärkeren erweisen

⁸⁷ „Der Historismus und seine Überwindung“ S. 82 f. Und vgl. dazu auch noch folgende Sätze: „Nur möchte ich jetzt noch schärfer als damals darauf hinweisen, daß dieser Zusammenschluß nicht in einer der historischen Religionen selbst schon liegen kann, sondern daß sie alle in eine gemeinsame Richtung deuten und alle aus innerem Antrieb in eine unbekannte letzte Höhe streben, wo allein erst die letzte Einheit und das Objektiv-Absolute liegen kann ... Zwischen beiden Polen aber, dem göttlichen Grund und dem göttlichen Ziel, liegt mit den individuellen Besonderheiten der Kultur- und Rassenkreise auch die Besonderheit ihrer großen zusammenfassenden Religionsbildungen. Sie können sich gegenseitig verstehen, wenn sie den allzu menschlichen Eigensinn und Gewaltgeist ablegen. Sie können sich berühren und nähern, wenn jede vom eigenen Boden aus in Höhe und Tiefe strebt und dabei mit dem gleichen Streben der anderen sich berührt.“ Ebd. S. 82.

⁸⁸ Ebd. S. 83. ⁸⁹ Ebd. S. 83.

werden.“⁹⁰ Die Absolutheit des Christentums gründet sich für diese Theologen „auf dem Charakter des Christentums als einer Offenbarung.“⁹¹ Das Christentum tritt mit dem Offenbarungsanspruch auf und erfordert eine Stellungnahme des Menschen diesem Anspruch gegenüber.⁹² Die Absolutheit des Christentums muß also geglaubt, und sie muß bekannt werden. Anders ist sie nicht zu haben, anders ist aber auch das Christentum nicht zu haben. Dieses Element des Persönlichen. Überzeugungs- und Bekenntnismäßigen konstituiert die ganze Beziehung zu der geschichtlich gegebenen Offenbarung und entspricht dabei einem eigenen Gebiet geistigen Verhaltens, nämlich dem wertenden Verhalten des Menschen. Eine Religionsphilosophie kann sich daran anschließen. Sie kann Nachweise erbringen, daß es sich im Christentum wirklich um ein Absolutum handelt. Die Religionsvergleichen basiert dabei auf der Behauptung des Zusammenhangs von Religion und Ethos, so daß die absolute Religion zugleich den absoluten sittlichen Anforderungen der menschlichen Persönlichkeit entspricht.⁹³

Ihmels hält es nicht für möglich, daß auf dem T'schen Wege für eine Dogmatik der Relativismus und Skeptizismus abgewehrt werden könnte.⁹⁴ Eine Gewißheit, die tragender Grund des Lebens sein soll, kann nicht zugleich mit der Möglichkeit rechnen, etwa doch irrig zu sein.⁹⁵ Darin liegt prinzipiell der Relativismus! „Ruht das Christentum auf übernatürlicher Offenbarung in einzigartigem Sinne, so muß schon der Gedanke, daß der absolute Charakter des Christentums offen bleiben soll, unerträglich sein.“⁹⁶ Ein wirklich fester christlicher Standpunkt ergibt sich erst von einer Erfahrungsgewißheit, die der Christ an der Person Jesu Christi macht. „Wer wirklich von dem überzeugt ist, was 1. Kor. 2 V. 14 steht, wird nicht für möglich halten, daß die Gewißheit um das Christentum anders als in einem Erlebnis begründet werden könne, welches den Menschen selbst innerlich umschafft.“⁹⁷ Die Frage der Möglichkeit solcher Erfahrung beruht auf persönlicher Entscheidung.⁹⁸ Das apologetische Moment tritt bei Ihmels in der Form hinzu, daß sich diese Schätzung des Christentums als einer geschichtlichen Offenbarung bewähren lassen muß an einem Verständnis der Religionsgeschichte.⁹⁹ Hier kann das von T. herangezogene Material weitgehende Berücksichtigung finden. Der entscheidende Unterschied ist nur, daß vorher ein fester Standpunkt in der Betonung

⁹⁰ „Selbständigkeit des Christentums“ ZThK VI S. 394.

⁹¹ Kaftan ebd. S. 394: „Recht verstanden ist die besondere Offenbarung Gottes in Jesus Christus, das, was wir in dem Satz von der Gottheit Christi zum Ausdruck bringen, die Existenzbedingung des Christentums als der absoluten Religion.“ Und Niebergall a.a.O. S. 62; Traub a.a.O. S. 314 f.; Wobbermin a.a.O. S. 390 f.

⁹² Kaftan ebd. S. 378: „Eine der höchstbestehenden geistigen Religionen tritt mit diesem Anspruch, mit dieser pointierten Absonderung und Gegenüberstellung gegen andere Religionen auf, und zwar so, daß diese Stellungnahme mit allem, was sie ist und bedeutet, aufs innigste verflochten und verwoben ist.“ Niebergall a.a.O. S. 53: „Aber der christliche Erlösungsbegriff verlangt, daß das Christentum eine absolute und vollkommene Offenbarung Gottes ist... Dieser Anspruch des Christentums ist unaufgebar.“ Vgl. Traub a.a.O. S. 314; Wobbermin a.a.O. S. 391; Reischle a.a.O. S. 313 f.

⁹³ Niebergall a.a.O. S. 66 ff.; Wobbermin a.a.O. S. 390.

⁹⁴ a.a.O. S. 22. ⁹⁵ a.a.O. S. 21. ⁹⁶ a.a.O. S. 23. ⁹⁷ Ebd. ⁹⁸ a.a.O. S. 28.

⁹⁹ a.a.O. S. 25: „Wenn es geschichtliche Offenbarung ist, auf der der Glaube ruht, so muß die christliche Wahrheitsgewißheit notwendig zu der allgemeinen historischen Gewißheit um die Tatsachen, deren Offenbarungscharakter behauptet wird, in Beziehung treten. Hier aber kommt es uns nur auf das andere an, daß, wenn das Christentum Religion ist, das Verständnis desselben und der Wahrheitsanspruch, den es erhebt, an einer Erkenntnis der übrigen Religionen sich bewähren lassen muß.“

der übernatürlichen Gewißheit um den Offenbarungscharakter des Christentums eingenommen worden ist.

T. erwidert Ihmels, daß die von ihm „angestrebte Festigkeit doch nur durch den aufgewiesenen, schlechthin isolierenden supranaturalen Faktor erreicht wird.“ Erst auf dem Hintergrund einer „christlichen Kausalität“ ergibt sich eine „christliche Erkenntnistheorie.“¹⁰⁰

Der Gedanke einer isolierten Vergewisserung des in der christlichen Offenbarung Gemeinten in seinem Vorangehen vor einer philosophischen Bearbeitung des Gesamtphänomens der Religion wird das verbindende Element zwischen Ritschl-Schülern und einer mehr kirchlich-orthodoxen Richtung. T. faßt sehr richtig die Gesamtkritik an seiner Religionsphilosophie und seiner Einstellung zu einer Absolutheit des Christentums folgendermaßen zusammen: „... immer ist es eine „christliche Erkenntnistheorie“, die auf die Unmöglichkeit eines allgemeinen Begriffes der Religion und eines von hier aus zu gewinnenden Maßstabes aufgebaut ist, die insbesondere den Maßstab durch den „individuell-historischen“ Anspruch des Christentums auf absolute Offenbarung und Erlösung, sowie durch dessen Bestätigung in der Kongruenz mit dem natürlichen sittlichen Bewußtsein sich geben läßt.“¹⁰¹ In einer Zeit der Religionskrise sollte aber die Entscheidung auf abwägender Stellungnahme den einzelnen Religionstypen gegenüber gewonnen werden. Durch diese breite Basis des Ausgangs von dem Phänomen der Religion überhaupt ist eine Gemeinsamkeit des Grundbegriffs erreicht, „über den Menschen sich verständigen können, die überhaupt Sinn und Verständnis für das religiöse Leben haben.“¹⁰² Der Gedanke an die Krise der Zeit steht den radikalisierenden Tendenzen einer „Anspruchs- und Wundertheologie“ entgegen. Wir sind gemahnt, den Bogen nicht zu überspannen. Radikalität ist heute nicht gefragt. Vielmehr ist eine Sammlung der religiösen Geister, die sich dem Druck von Naturalismus, Positivismus und Monismus entgegenstemmen, das Gebot der Stunde.

III. Die dogmatische und die geschichtliche Methode.

T. zieht sich bei der ganzen Diskussion um seinen Standpunkt letztlich darauf zurück, daß es sich gar nicht so sehr um Differenzen im einzelnen zwischen ihm und seinen Kritikern handle, sondern daß hier eine Differenz in der Methode zutage trete.¹⁰³ Nach T. besteht die Differenz in der Methode zwischen ihm und seinen Kritikern darin, daß eine neue geschichtliche der alten dogmatischen Methode gegenübersteht. Dieser Gedanke des Unterschiedes der Methoden bildet das Zen-

¹⁰⁰ „Absolutheit“ S. XIII f. Dieser Gedanke wird auch den Ritschl-Schülern entgegengehalten. Ebd. S. 39, Anm. 8.

¹⁰¹ Ebd. S. 40. Einzelheiten der Gegenkritik von T. sind zu finden ebd. S. X ff. und S. 37.

¹⁰² Ebd. S. 39, Anm. 8.

¹⁰³ „Über historische und dogmatische Methode...“ II S. 729: „... um die Methode in genere handelt es sich, nicht um ein einzelnes Problem, nicht um Apologetik, nicht um einen dogmatischen Locus.“ „Geschichte und Metaphysik“ ZThK VIII S. 16: „So viel an meiner Darstellung zu verbessern sein mag, die Methode selbst ist die meines Ermessens durch die wissenschaftliche Lage und durch die religions-geschichtlichen Tatsachen geforderte.“ Und vgl. ThJß 1898 S. 509 ff.

trum wie den Abschluß der Auseinandersetzung um seine Religionsphilosophie. Er soll darum an dieser Stelle zur Sprache kommen, wenn auch nicht zu verkennen sein wird, daß die geschichtliche Methode selber Voraussetzung, Inhalt und Konsequenz der von T. gehandhabten Religionsphilosophie darstellt. Doch rundet sich erst mit diesem, in das Zentrum führenden Gedanken die ganze Diskussion um die T'sche Religionsphilosophie ab, wie zugleich im Hinblick auf die gegenwärtige theologische Diskussion der beständige Hinweis auf eine geschichtliche Methode und ihre Wirksamkeit in der Theologie ein besonderes Interesse beanspruchen darf.

Auf den ersten Blick hat es den Anschein, als ob T. mit seiner rücksichtslosen Betonung der Geltung der geschichtlichen Methode für die Theologie in Bahnen wandelt, die sich in Anbetracht der weiteren Entwicklung der theologischen Forschung als richtig erwiesen haben, so daß man an diesem wesentlichen Punkte an die Arbeit T's unmittelbar anknüpfen könnte. Wenn ihm das Verhältnis der historischen Wissenschaften der Theologie zur Systematik problematisch geworden war, und er sich dieser Problematik mit rücksichtsloser Konsequenz stellte, kann er darin nicht unmittelbares Interesse auch für unsere Arbeit beanspruchen? Ist er darin nicht ausgesprochen aktuell? Ist ein Wort wie dieses: „Die historische Methode, einmal auf die biblische Wissenschaft und auf die Kirchengeschichte angewandt, ist ein Sauerteig, der alles verwandelt und der schließlich die ganze bisherige Form theologischer Methoden zersprengt“¹⁰⁴ - nicht eine Charakterisierung der auch für uns bestehenden Problemlage in der theologischen Forschung? Es ist in der Tat so. Und T. wird uns wesentlich darin maßgebend sein können, in welcher Schärfe er hier Probleme erkannte und fixierte. Er hat sich Problemen gestellt und sie als Systematiker zu lösen unternommen, wie es für seine Zeit ungewöhnlich und unerhört war. Insofern weist er über seine Zeit hinaus und zeigt er in der Fragestellung und Problemfixierung eine starke Aktualität. Eine andere Frage ist es allerdings, ob sich die von ihm eingeschlagenen Wege zur Lösung dieser Probleme auch als gangbar erweisen werden.

Wir wollen zunächst die Methode als solche charakterisieren. Welches sind die Grundkategorien der geschichtlichen Methode? Worin besteht ihre Wirksamkeit? Nach T. handelt es sich in der geschichtlichen Methode „um drei wesentliche Stücke, um die prinzipielle Gewöhnung an historische Kritik, um die Bedeutung der Analogie und um die zwischen allen historischen Vorgängen stattfindende Korrelation.“¹⁰⁵ Diese „drei wesentlichen Stücke“ der Methode nennt T. auch „Grundbegriffe.“¹⁰⁶

Unter dem ersten historischen Grundbegriff, der prinzipiellen Gewöhnung an historische Kritik, ist die Gewöhnung an den Gedanken zu verstehen, daß auf historischem Gebiet nur Wahrscheinlichkeitsurteile möglich sind. Es ist damit die kritische Sicht gegenüber dem gesamten Überlieferungsstoff gemeint, dessen größere und geringere Wahrscheinlichkeit im einzelnen erst durch eine kritische Prüfung der Überlieferungsteile herausgearbeitet wird.¹⁰⁷ Demgegenüber ist nun aber zu sagen, daß damit wohl kaum ein formales Merkmal der historischen Methode als solcher getroffen ist. Denn eine Gewöhnung an die Wahrscheinlichkeitsurteile der Historie

¹⁰⁴ „Über dogmatische und historische Methode . . .“ II S. 730.

¹⁰⁵ Ebd. S. 731. ¹⁰⁶ Ebd. S. 733. ¹⁰⁷ Ebd. S. 731 f.

ist doch nur möglich auf Grund der schon gehandhabten historischen Methode selber.

Bei der Einführung des nächsten, für die historische Methode konstitutiven Grundbegriffes wird dann dieser Sachverhalt auch deutlich. Von der Kategorie der Analogie wird nämlich gesagt: „... das Mittel, wodurch Kritik überhaupt erst möglich wird, ist die Anwendung der Analogie.“¹⁰⁸ So ist der Gedanke der Kritik doch wohl nicht als eigener historischer Grundbegriff und als formales Merkmal der historischen Methode selber zu werten.¹⁰⁹ Die Kritik eröffnet sich ja auch nach T. erst durch die Beobachtung von Analogien, die zwischen historischen Phänomenen bestehen! Dadurch ist eine kritische Sicht dem Überlieferungsstoff gegenüber möglich, weil nun das Wahrscheinliche, durch den Aufweis von Analogien Gesicherte sich von dem Unwahrscheinlichen oder auch dem von geringerem Wahrscheinlichkeitsgrad abhebt. Der Begriff der Analogie schließt dabei den Gedanken ein, daß die Historie nur Gleichartiges zeitigt, daß sich nichts von prinzipieller Ungleichartigkeit aus dem Fluß des Geschehens erhebt.¹¹⁰

Als dritter historischer Grundbegriff wird von T. die „Korrelation“ eingeführt. Gemeint ist damit die zwischen allen geschichtlichen Erscheinungen bestehende Wechselwirkung. Diese Wechselwirkung oder Korrelation kommt darin zum Ausdruck, daß „alles Geschehen in einem beständigen korrelativen Zusammenhang steht und notwendig einen Fluß bilden muß, in dem alles und jedes zusammenhängt und jeder Vorgang in Relation zu anderen steht.“¹¹¹ Im Hinblick auf den Gedanken der Analogie und dessen Funktion innerhalb der Methode ist allerdings auch der Gedanke der Korrelation nicht als völlig eigener und neuer historischer Grundbegriff zu werten. Zu einem Teil ist schon das mit dieser Kategorie zu Erreichende durch die zweite Kategorie getan. Der Gedanke der Korrelation ist also schon zu einem guten Teil in dem Gedanken der Analogie enthalten. Denn man macht sich doch nur unvollkommen und unvollständig Gedanken um die Analogie geschichtlicher Phänomene, wenn man nicht zugleich die Verflochtenheit geschichtlicher Erscheinung ineinander sieht. Das kommt auch bei T. selber zum Ausdruck, wenn er von dem Gedanken der Analogie sagt, daß damit der dritte historische Grundbegriff „gegeben“ sei.¹¹² Allerdings ist auch deutlich, daß methodisch fortgeschritten werden muß von der Erkenntnis der Analogie zu der Sichtung und Deutung der korrelativen Verflochtenheit geschichtlicher Erscheinungen. So könnte man sich auf Analogie und Korrelation als Grundbegriffe der historischen Methode beschränken und bei diesen nach primärem und sekundärem Grundbegriff unterscheiden.

¹⁰⁸ Ebd. S. 732.

¹⁰⁹ Wenn wir in der Theologie von historisch-kritischer Methode sprechen, so ist der Gedanke der Kritik dabei ebenfalls erst ein Resultat der Handhabung der historischen Methode selber. Die Kritik repräsentiert dann eine bestimmte Haltung des Forschers dem Überlieferungsstoff gegenüber und wirkt sich dadurch dann auch auf dessen Arbeit aus. Die kritische Denkweise ist aber erst eine Folge aus der methodischen Handhabung einer historischen Untersuchungsweise. So ist auch als „historische“ die Methode schon charakterisiert, nicht aber, wenn man sie eine „kritische“ nennt.

¹¹⁰ Ebd. S. 732 f. ¹¹¹ Ebd. S. 733.

¹¹² Ebd. So wird auch in „Lage“ S. 42 nur der Gedanke der „Analogie“ im Zusammenhang einer Charakterisierung der historischen Methode erwähnt. „Überall, wo die Analogie eines auf das andere zurückzuführen und eines mit dem anderen in dauernde gleichartige Verbindungen zu bringen gestattet, da hat sie ihren Weg zu verfolgen ohne Schonung irgendeines Vorurteils.“

Ist damit die neue Methode in ihren Grundzügen kritisch dargestellt, so soll nun weiter gefragt werden, worin für T. die Geltung der geschichtlichen Methode begründet ist.

Dabei ergibt sich nämlich folgendes Bild: Die geschichtliche Methode ist für ihn die „moderne“ Methode, und sie stellt für ihn die wissenschaftliche Methode dar. Das ist alles im Unterschied zu einer dogmatischen Methode gesagt, die für ihn dementsprechend unmodern und unwissenschaftlich ist.

Die neue Methode ist für T. nicht nur Methode, sondern sie ist ihm Ausdruck und Konsequenz einer bestimmten Denkweise, die kurz als die moderne zu bezeichnen ist. Das Aufkommen der Denkweise, welches die geschichtliche Methode hervorgebracht hat, ist geistesgeschichtlich verbunden mit dem Aufkommen eines modernen Denkens überhaupt. Die prinzipiell historische Denkweise ist angebahnt durch das Aufklärungszeitalter „dessen angebliche unhistorische Denkweise eine große Legende ist.“¹¹³ Mit den Naturwissenschaften zusammen bildet die Geschichtswissenschaft den charakteristischen Ausdruck für den Anbruch eines neuen Zeitalters, das sich aus den Fesseln einer kirchlichen Bevormundung befreit und zur Anerkennung und Anwendung neuer, immanenter Prinzipien fortschreitet. Es ist nun T's Überzeugung, daß nicht so sehr von den Naturwissenschaften her eine Gefahr für die Theologie erwächst, sondern vielmehr von der Geschichtswissenschaft und der von ihr inaugurierten neuen Denkweise und Methode. Die Argumente Humes sind für ihn wichtiger als diejenigen Spinozas.¹¹⁴ Dem Druck der Naturwissenschaften vermag die Theologie durch eine Betonung der Eigenart und der Eigenständigkeit des Geistigen zu entgehen.¹¹⁵ Durch ihren Anschluß an eine Metaphysik des Geistes ist die Religion in ihrem Eigenleben gegenüber den Naturwissenschaften gesichert. Sie ist es aber nicht gegenüber der geschichtlichen Denkweise und Methode, die ja gerade auf dem geistigen Gebiet Anwendung findet und die als in den Geisteswissenschaften gültige Methode zu bezeichnen ist. Hier zeigt sich, daß die Geschichtswissenschaft ihre Arme ausstreckt nach der Theologie und daß diese ihrem Zugriff nicht so ohne weiteres entgehen kann. Die geschichtliche Methode hat Gültigkeit auch für eine Untersuchung des Phänomens der Religion, weil dieses als geschichtliches, als ein sich in der Geschichte entfaltendes anzuerkennen ist.¹¹⁶ Aber das ist es nicht allein. Es handelt sich für T. nicht nur um eine Übernahme bestimmter Grundkategorien für eine Untersuchungsweise der Bibel. Sondern die Übernahme der Methode ist verbunden mit ganz bestimmten inhaltlichen Bedingungen und Konsequenzen. Die Methode ist für ihn geknüpft an ihren geistesgeschichtlichen Ursprung und ihre geistesgeschichtliche Fortentwicklung. Der Ursprung der Methode und die Geschichte der geschichtlichen Methode werden für ihn in bestimmter Weise sachlich verpflichtend. Das ist schon damit

¹¹³ Ebd. S. 745.

¹¹⁴ „Geschichte und Metaphysik“ ZThK VIII S. 15.

¹¹⁵ „Christentum und Religionsgeschichte“ II S. 332 f: „Das allein, ob die geistige Welt mit ihrem Sollen und ihren Kulturwerten der Natur gegenüber etwas Selbständiges und Eigenkräftiges sei, ist daher die Frage, die wir gegenüber den Naturwissenschaften zu stellen haben . . .“

¹¹⁶ „Christentum und Religionsgeschichte“ II S. 333: „Wie die Religion ein Bestandteil des geschichtlichen Lebens ist, so liegen die Hauptfragen auf dem geschichtlichen Gebiete.“

angedeutet worden, als wir sagten, daß für ihn diese Methode die „moderne“ und die „wissenschaftliche“ ist.

„Geschichtliche Methode“ heißt für T. von ihrem geistesgeschichtlichen Ursprung her zunächst Aufnahme aufklärerischer Prinzipien. Als ein solches hat vor allem die voraussetzungslose Behandlung des Gesamtphänomens der Religion zu gelten. Die Methode ist antiradikal. Sie ist geboren aus einem Geist der Toleranz, wie er uns etwa in Lessings Parabel von den drei Ringen entgegentritt. T. tritt aber in kritische Distanz zu dem Aufklärungsdenken, wenn es in der Weise „ungeschichtlich“ bleibt, als es in den geschichtlichen Phänomenen nach deren unveränderlichen rationalen Gehalt fragt. Hierin werden — im Hinblick auf den weiteren Gang der Geistesgeschichte — vor allem romantische Motive für ihn wirksam, insofern in der Romantik ein neuer und wahrer geschichtlicher Sinn geboren wird, der die Individualbestimmtheit des Geschichtlichen erkennt und der die ganze Weite und Bewegtheit des geschichtlichen Lebens anempfindend und nachführend durchforscht. Das ist eine Tendenz, die sich ihm auch in Dilthey und in Schleiermacher eröffnete. Wir können sie auch als identisch mit seiner phänomenologischen Intention ansprechen. Als Gefahr des „romantischen Sinnes“, der das Starre der rationalen Sicht der Geschichte durch die Aufklärung entscheidend auflockerte, ist aber der Relativismus — der überhaupt in einem rein historischen Sinn als Gefahr wurzelt — zu erkennen. Dilthey gegenüber wurde ja als Vorwurf erhoben, daß die Gefahren des Relativismus bei ihm offensichtlich und daß sie bei ihm nicht vermieden seien. Der unbegrenzten Anempfindung historischen Lebens und dem darin wurzelnden Relativismus ist von einer anderen geistesgeschichtlichen Erscheinung (und deren Vertretern in der Gegenwart) Einhalt zu gebieten: von einem metaphysischen Idealismus her.¹¹⁷ Eine Aufnahme der genetischen Methode ist für die Theologie nicht zu vermeiden. Diese ist von den ganzen Voraussetzungen der Geschichte des modernen Geistes und der augenblicklichen Zeitlage her an eine Religionsphilosophie gewiesen, die erst das Recht und die Begründung der theologischen Forschung selber zu liefern hat. Eine Aufnahme der geschichtlichen Methode im T'schen Sinne würde bedeuten, daß man sich mit seiner geistesgeschichtlichen Sicht der letzten Jahrhunderte identifiziert, daß man seine Kombination aufklärerischer, idealistischer und romantischer Gedanken bejaht und daß man vor allem die Methode selber mit einer Metaphysik des Geistes verbindet, durch welche die relativistische Konsequenz der historischen Denkweise und Methode gebannt werden kann. Diese Sicht entspricht seiner Haltung dem modernen Geist und der modernen Lage gegenüber und sie entspricht vor allem seinem ganzen Arbeitsprinzip. Die Lösung der Gegenwartsproblematik war vorgeprägt in der Geschichte des modernen Geistes selber. Der Speer Odins (= moderner Geist) heilte ja die Wunden, die er selber geschlagen hatte! Das neue Denken, das diese bestimmte Methode hervorgebracht hat, enthält in sich selber zugleich solche Momente, von

¹¹⁷ „Geschichte und Metaphysik“ ZThK VIII S. 40: „Wer den Supranaturalismus der kirchlichen Überlieferung nicht festhalten kann und der Überzeugung ist, daß mit der Aufklärungsperiode wie für alle Wissenschaften so auch für die Theologie und Religionswissenschaft eine prinzipielle neue, antisupranaturalistische Grundlage geschaffen worden ist, für den ist der... entwicklungsgeschichtliche Idealismus der einzig mögliche Ausgangspunkt. Dieser Idealismus aber beruht auf einer Metaphysik des menschlichen Geistes oder stellt vielmehr selbst eine solche dar.“ Und vgl. weiterhin ebd. S. 27 f.

denen her den aus der Aufnahme der Methode entspringenden Gefahren Einhalt geboten werden kann. Und diese Momente werden von T. kombinatorisch erfaßt, sie stellen sich dar als Synthese von Grundanschauungen der modernen geistigen Bewegungen. Der moderne Geist stellt die Theologie vor die Anforderung, die den modernen Geist repräsentierende moderne Methode in ihrer Arbeit aufzunehmen. Zugleich eröffnet der moderne Geist von seiner Geschichte her die Möglichkeit, die Methode in einem bestimmten Sinne zu handhaben. Dieses beides gehört für T. zusammen.

Weiterhin zeigt sich aber, daß neben dieser wesentlichen und zentralen Argumentation von der Geistesgeschichte und der Zeitlage her noch ein ganzes Bündel von Argumenten anzutreffen ist. So wird z. B. deutlich, daß T. die dogmatische und die geschichtliche Methode nicht nur als „modern“ und „unmodern“ gegenüberstellt und von daher Konsequenzen zieht, sondern daß er mit psychologischen Mitteln dem Methodendualismus zu begegnen sucht. Abgesehen von aller historischen Sicht, der sich die dogmatische Methode in ihrer Voraussetzungsgebundenheit als mittelalterlich auftut, wurzelt ihm das Dogmatistische im Wesen des Menschen überhaupt.¹¹⁸ In der Natur des Menschen selber liegt eine Neigung zum Wunderbaren und Autoritären, an welche die dogmatische Methode anknüpfen kann. Diese kommt also einer natürlichen Veranlagung des Menschen entgegen. Das Aufkommen und die Geltung einer solchen Methode ist daher psychologisch verständlich. Der Streit um die Methode hat also zugleich einen psychologischen Hintergrund. Er ist für T. zugleich in der Natur des Menschen begründet. Alles Nähere und Weitere wird mit einem Schlage deutlich, wenn wir sagen, daß die geschichtliche Methode für T. zugleich die wissenschaftliche überhaupt ist.¹¹⁹ Dann spielen also in die ganze Argumentation Voraussetzungen hinein, die wir vor allem in dem Abschnitt über die Bestimmung des Verhältnisses von Religionsphilosophie und Theologie kennengelernt haben. Damit hat die geschichtliche Methode einen Rückhalt in der wissenschaftlichen Veranlagung des Menschen, und der Methodendualismus leitet sich her aus dem Wesensdualismus des Menschen. Die dogmatische Neigung des Menschen ist dann wesentlich identisch mit seiner mythologischen und die geschichtliche mit seiner wissenschaftlichen Veranlagung. Die dogmatische Methode ist damit in gewisser Weise psychologisch verständlich gemacht, insofern sie im Wesen des Menschen selber begründet ist. So könnte sie wohl auch eine begrenzte Gültigkeit im Hinblick auf kirchliche Zwecke für sich beanspruchen.¹²⁰ Als der Neigung des Menschen zum Autoritären und Wunderbaren

¹¹⁸ „Über historische und dogmatische Methode . . .“ II S. 744.

¹¹⁹ Vgl. ThJB 1897 S. 589 aus der Bespr. von Reischle „Der Streit über die Begründung des Glaubens auf den „geschichtlichen Jesus Christus“. (ZThK VII S. 171—264): „In solchen Sätzen erkennt Ref. von neuem die schon früher bekämpfte Isolierung des Christentums, die ihm als das bewußte Gegenteil wissenschaftlicher Methoden erscheinen muß, um so mehr als man „der eigenen Wahrheit des Zieles“ bei seinen starken historischen Bestandteilen nicht ohne historische Methode und damit gegebene Vergleichung habhaft werden kann.“ Und vgl. ThJB 1898 S. 511 aus der Bespr. des eigenen Aufsatzes „Geschichte und Metaphysik“. „Dabei ist natürlich selbstverständlich, daß von einer solchen Übersicht aus die unmittelbar gegebene Gestalt des Christentums erhebliche Veränderungen erfährt. Das ist aber die Wirkung der Wissenschaft auf die Religion, die hier wie überall die unmittelbar vorliegende Meinung nicht aufhebt, aber doch verändert.“ Und vgl.: „Zur theologischen Lage“ C. W. 1898 S. 651, wo es statt „geschichtlicher Methode“ auch „wissenschaftliche Methode“ heißt.

¹²⁰ T. sagt von Niebergalls dogmatischer Methode und Einstellung: „Ein solcher Standpunkt hat gewiß seine Verdienste und seine praktische Bedeutung, da viele Menschen gerade einer solchen Art bedürfen.“ (II S. 729 f.)

entsprechend ist für T. das Kircheninstitut — und damit auch die ihr dienende Theologie — zu bezeichnen. Aber den Gebildeten der Zeit ist mit dieser Methode — wie mit der traditionellen kirchlichen Form — nicht gedient, sie entspricht nicht ihrem Geist, der als der moderne voraussetzungs- und wunderlos ist. Die wissenschaftliche Methode dagegen kommt modernen und gebildeten Ansprüchen entgegen. Die Bildungsreligion wird von ihr her konstituiert, es ist die ihr eigentümliche Methode. Will die Kirche auch die Gebildeten umfassen, will sie überhaupt in der Richtung der Zukunft fortarbeiten, so muß sie darauf dringen, daß die unwissenschaftlich-dogmatische Methode langsam ihrer größten Härten entkleidet wird.¹²¹ Eine solche Einstellung zeigte sich auch in der T'schen Tendenz, die Theologie zu einer religionsgeschichtlichen umzugestalten.

Damit ist aber die T'sche Gesamtargumentation noch nicht beendet. Sie würde unvollständig bleiben, wenn wir nicht noch T's Hinweis erwähnen würden, daß die Methode sich bewährt hat, daß sie sich als fruchtbar gezeigt hat. Dabei klingen freilich romantische Gedanken an, die auf die sich durch die neue Methode eröffnende Perspektive der Weite, der Buntheit und Bewegtheit des geschichtlichen Lebens verweisen. Diese Bewegtheit und Weite entspricht dann einem möglichst weitgespannten Anempfindungswillen, der gerade in der möglichsten Weite sein Ziel und in dem Erleben von immer Neuem und Anderem seine Befriedigung findet.¹²²

Wir fassen noch einmal zusammen: Die geschichtliche Methode bedeutet für T. nicht nur die rein formale Übernahme einer neuen Methode, sondern diese enthält von ihrer Geschichte her für ihn bestimmte inhaltliche Bedingungen und Voraussetzungen. Die Lage und die Geistesgeschichte der letzten Jahrhunderte fordern die Aufnahme der modernen, geschichtlichen Methode. Aus dieser Geschichte wird synthetisch sowohl das inhaltlich Verpflichtende der neuen Methode wie ein Programm zur Lösung der neuen Schwierigkeiten herausgearbeitet. Abgesehen von dieser geistesgeschichtlichen Begründung wird eine allgemeine, psychologisch-metaphysische Schau des Menschen herangezogen. Wir sehen also insgesamt, daß die Aufnahme der geschichtlichen Methode durch T. nicht zu trennen ist von seiner ganzen sonstigen Arbeit. Von dieser Betonung der Bedeutsamkeit der neuen Methode und der sachlichen Begründung ihrer Aufnahme werden wir vielmehr noch einmal in das Zentrum der T'schen Gedankenarbeit geführt. Vor allem ist zu sehen, daß die geschichtliche Methode im Hinblick auf den von ihr her drohenden Relativismus an eine Metaphysik des Geistes gekoppelt ist, die sich vor allem in der metaphysischen Deutung des Entwicklungsgedankens zeigt.¹²³

¹²¹ Von der neueren, „erweiteten“ Autoritätslehre sagt T.: „Ohne solche Mittelgruppen ist praktisch nicht auszukommen, und für kirchliche Dinge mögen sie einen sehr wünschenswerten Übergang bedeuten.“ (II S. 753)

¹²² II S. 735: „Auch ... leitet nicht Theorie und System, sondern der Zwang der Objekte, die, einmal mit historischer Methode angefaßt, sich wunderbar beleben ...“ Und vgl. „Geschichte und Metaphysik“ ZThK VIII S. 68: „Eine außerordentlich ausgebreitete ... Kenntnis der Vergangenheit ... eine überaus feine, kunstvoll ausgebildete ... Analyse, ein bis zur Selbstverleugnung gehendes sympathisches Mitverständnis für das Fremdartigste ... das sind die Vorzüge dieser wissenschaftlichen Lage.“

¹²³ „Geschichte und Metaphysik“ ZThK VIII S. 69: „Die Gefahren der Lage können nur überwunden werden durch eine Metaphysik der Geschichte, die das Einfache, Bleibende, Wahre der geschichtlichen Entwicklung als ihren Kern herauszuheben und auf Grund des Glaubens an die Vernunft der menschlichen Geschichte dem Glauben darzubieten weiß.“

Wir wollen am Schluß dieser kritischen Darstellung der T'schen Aufnahme einer geschichtlichen Methode die grundsätzliche Frage erheben: Worin kann für die protestantische Theologie sich legitimerweise die Aufnahme einer geschichtlichen Untersuchungsweise der Bibel gründen?

Wir können bei dieser Frage zunächst positiv anknüpfen an den von T. erkannten lutherischen „Subjektivismus“. T. betont ja, daß in der Reformation ein Prinzip der Innerlichkeit und Freiheit zum Vorschein gekommen sei. Aber dieser lutherische Subjektivismus erfährt seine positive Bedeutung (für T.) im Hinblick auf die weitere abendländische Geistesgeschichte erst infolge seiner Deutung und Ausbildung durch die Spiritualisten und Mystiker der nachlutherischen Zeit. Die bei Luther selber vorhandene Form wird von ihm verworfen, weil sie gekoppelt ist an den mittelalterlichen Rahmen des Kirchentums. Die moderne Form des von Luther erkannten, aber nicht konsequent durchgeführten subjektiven Prinzips geben diesem erst die außerhalb der offiziellen Kirche stehenden Gruppen des Täuferiums und des Spiritualismus. Durch diese Gruppen modifiziert mündet dieses subjektive Prinzip ein in den großen Strom des modernen autonomen Denkens. So wird der lutherische Subjektivismus von T. in der Weise und so weit positiv bewertet, als er mit dem autonomen Denken überhaupt identifiziert werden kann. Das lutherische Prinzip der Innerlichkeit und Freiheit ist — von dem modernen Gedanken der Autonomie her — verstanden als Anbahnung der autonomen Bestimmung des menschlichen Selbst, des Insichselbstgegründetseins des Menschen und seiner Welt.

Diesen T'schen Gedanken gegenüber ist nun aber zu sagen, daß der lutherische Subjektivismus als ein „gebundener“ anzusehen ist. Der Freiheit der Welt gegenüber entspricht eine Gebundenheit im Gottesbezüge. Diese Gebundenheit drückt sich aus in personalen Kategorien, sie ist frei von einer dinghaften Vermittlung durch das Sakrament oder das Kircheninstitut. Der Glaube an das Wort, das reine Vertrauen zu dem verkündigten Christus stehen ihm im Zentrum. Der von Luther entdeckte und behauptete Subjektivismus hat also zwei Wirkungsweisen, die nicht zu trennen, die aber zu unterscheiden sind: Das Gebundensein an Gott eröffnet zugleich die Perspektive der Freiheit der Welt gegenüber. Diese Korrespondenz von Bindung im Gottesbezüge und Freiheit im Weltverhältnis wird von T. aber geopfert. In der Bekämpfung des lutherischen Supranaturalismus wird die Perspektive des in Gott Gebundenseins zugleich mit der psychologischen Umdeutung der „Doppelheit der lutherischen Grundbegriffe“ in eine „Bewegung des göttlichen Geistes im menschlichen“ geopfert. Die Psychologisierung des reformatorischen Ansatzes leistet ihm den fatalen Dienst einer mystisch-pantheistischen Immanenzierung des Gottesverhältnisses. In der Ablehnung einer autoritären Gebundenheit durch das Kircheninstitut — die Ablehnung einer kirchlichen Bevormundung war ja der genuine Ausgang des modernen Denkens, dem sich T. verpflichtet weiß — in seiner Polemik gegen einen kirchlichen Supranaturalismus und gegen einen dogmatisch-kirchlichen Wunderdualismus geht er so weit, daß ihm die Sphäre eines transzendenten Bezuges überhaupt aus dem Blick entschwindet. Und geleistet wird eine solche Immanenzierung — wie wir gesehen haben — durch den fortwährenden Einsatz psychologisierender und historisierender Argumente. In der Ablehnung von Radikalismus jeder Art — Luther ist ihm ja ein Radikaler! — wird ebenfalls deutlich, daß

dieser Antiradikalismus so sehr von einer Bindungsscheu und einem falschen Toleranzverständnis durchsetzt ist, daß eine gläubige Gebundenheit überhaupt in Frage steht.

T. orientiert sich demnach in der Hauptsache an den Erscheinungen einer säkularen, außerkirchlichen Reaktion und Polemik gegen die von ihm selbst erkannte Scholastisierung des lutherischen Glaubensverständnisses in der nachreformatorischen Zeit. Von einem Verständnis dieser Gegenbewegungen gegen eine Scholastisierung und Verweltanschaulichung des Glaubens in der nachlutherischen Epoche wird die Beziehung zu Luther selber und seinem Glaubensverständnis überschattet. So kann ihm Luther nur so viel bedeuten, als bei ihm autonomes Denken zu finden, die Gebundenheit im Gottesbezüge dagegen erscheint ihm als unmodern, als mittelalterlicher Rest. Das ist das eigentümliche Paradox bei dem Theologen T., daß er sich mehr an den Säkularisierungserscheinungen des christlichen Gedankengutes oder an Reaktionserscheinungen gegen ein bestimmtes Verständnis des christlichen Glaubens orientiert, als an diesem selbst. Das trifft auch zu bei der die Neuzeit beherrschenden geschichtlichen Denkweise. Eine Umdeutung der christlichen Eschatologie in modernes Entwicklungsdenken wird für ihn verpflichtend. Und eschatologische Gedanken des christlichen Glaubens werden von T. umgedeutet von der säkularisierten Erscheinung seiner selbst.

T. gegenüber ist zu fragen, ob man nicht genauso „modern“ sein kann wie er, d. h. also, ob man nicht genauso stark wie er das Recht einer historisch-kritischen Denkweise und Methode bejahen kann, ohne es in der gleichen Weise zu begründen und ohne zu den gleichen Konsequenzen zu kommen.

Das scheint mir möglich zu sein. Denn: Die geschichtliche Arbeit an der Bibel ist begründet in der Geschichtlichkeit der Offenbarung selber! Sie ist begründet in der Geschichtlichkeit der Person Jesu Christi, von der die Bibel (geschichtliches) Zeugnis ablegt. Von dem geschichtlichen Verständnis der Offenbarung ist ein Geschichtsdenken ausgelöst worden, das durch die Reformation insofern einen entscheidenden Impuls erhalten konnte, als die Verlängerung der Inkarnation in das Kircheninstitut hinein zerbrochen wurde und der reine Rückgang auf das (geschichtliche) Wort wieder eröffnet wurde. Durch die lutherische Rechtfertigungslehre wurden falsche Sicherungen zerbrochen und die Situation des Menschen dem Worte Gottes gegenüber wieder in das rechte Licht gerückt. Die Bibel als geschichtliches Zeugnis der geschichtlichen Offenbarung und die Verkündigung je als konkrete Auslegung des Wortes: diese Einsichten begründen und ermöglichen selber ein geschichtliches Denken und d. h. ein geschichtliches Verständnis des Menschen und seiner Welt. Ist mit der Geschichtlichkeit der Offenbarung grundsätzlich auch ein geschichtliches Verständnis der menschlichen Existenz eröffnet und verbunden, nämlich ein Verständnis menschlichen Lebens als sich in der Verantwortung vor Gott ereignend, so ist die geschichtliche Deutung der Bezeugung des Wortes Gottes in der Bibel legitim. Die Vergeschichtlichung des Menschen und seiner Welt, wie sie in der Neuzeit geschehen ist, ist nicht erfolgt ohne das vom christlichen Glauben selber eröffnete geschichtliche Denken. Dazu kann uns der reformatorische Glaube der Freigabe des Weltverhältnisses des Menschen (als Korrespondenz einer Gottgebundenheit) freimachen, einer Aufnahme kritisch-ge-

schichtlichen Denkens im Hinblick auf die Bibel uneingeschränkt zuzustimmen. Der Gedanke der *iustificatio impii*, die Absage an eine gegenständliche Vermittlung des Gottesverhältnisses durch Sakrament und Kircheninstitut, die sich daraus ergebende Unsicherheit und Unruhe, das an das Wortgewiesensein, ermöglichen und rechtfertigen eine protestantische kritisch-historische Bibelforschung.

Kritische Zusammenfassung

In T's Religionsphilosophie begegnen wir dem ernstesten und ehrlichen Versuch, das christliche Glaubens- und Gedankengut für die eigene Zeit fruchtbar zu machen. Auf Grund einer Analyse der Zeit und einer Erforschung der abendländischen Geistesgeschichte wird das christlich-religiöse Element in der Weise erfaßt und gestaltet, daß es auf dem Hintergrunde der geistigen Lage der Zeit, die von T. in ihrem krisenhaften Charakter erkannt ist, sich als kulturelterhaltend und kulturfördernd auszuwirken vermag. Die Sammlung und Erhaltung der kulturellen Kräfte ist das Ziel, die Synthese das methodische Prinzip seiner Arbeit.

T's Position ist also die des Apologeten, der, die Zeit analysierend, nach ihrem verborgenen Idealismus und christlichen Gehalt forscht und der das Christentum als im geistigen Gefüge der Zeit noch sinnvolle Weltanschauung zu erweisen sucht. Gegenüber diesem apologetischen Charakter der T'schen Arbeit ist zu sagen: Uns geht es um mehr — oder um weniger, ganz wie man will. Es geht uns um mehr, weil vom christlichen Glauben aus die Frage an den Menschen und damit an die Zeit nicht auf Relatives, sondern nur auf Absolutes gehen kann. Und es geht um weniger, weil diese Anfrage beim Menschen nicht in einer allgemeinen Metaphysik des Geistes begründet und „befestigt“ werden soll. Die Diskussion um das relative Recht der christlichen Weltanschauung in der Moderne hat zur Voraussetzung, daß so etwas wie eine Weltanschauung überhaupt selbstverständlich ist. Die ganze Auseinandersetzung gewinnt den Charakter einer Art Scheingefecht, da etwas überhaupt gar nicht in Frage steht: Der Glaube an den Menschen und seine Welt selber. Es geht immer um Relativismen, um bestimmte Abstufungen der Wahrheit, niemals um die Wahrheit selber, ganz direkt und konkret. Das liegt daran, daß diese Wahrheit für T. auch gar nicht in Frage steht — jedenfalls nicht in letztem Ernste. Und das erklärt sich wiederum daraus, daß der Mensch selber für ihn nicht in Frage steht. Dieser selbstverständliche Boden, auf dem für T. die Wahrheitsfrage überhaupt erst akut wurde, ist uns heute aber entzogen. Die Zusammenbrüche und Katastrophen der letzten Jahrzehnte haben dahingehend gewirkt, daß der Mensch selber und seine Situation uns in einem ganz anderen Lichte erscheinen. Denn der Glaube an den Menschen und an seine Welt, ist trotz allem der selbstverständliche Boden der T'schen Diskussion um das Recht der christlichen Weltanschauung. Daß es diesen Boden in der für T. noch selbstverständlichen Weise nicht mehr gibt, hat zugleich sein Positives. Es liegt nicht mehr die Versuchung so nahe, den christlichen Glauben weltanschaulich zu verstehen. Die Erkenntnis der Fragwürdigkeit der menschlichen Existenz nötigt zu dem Gedanken, daß der christliche Glaube nicht allgemeine Aussagen über Mensch und Welt machen will, sondern daß personale Kategorien und ein konkreter Bezug für ihn ausschlaggebend sind. Der Vorwurf, der T. trifft, ist der, daß er als christlicher

Theologe es hätte besser wissen können. Denn optimistische Aussagen über den Menschen und seine Welt sind ja nun gerade nicht das Charakteristikum christlicher Verkündigung, die, von einem geschichtlichen Heilsereignis redend, gerade die Heilsbedürftigkeit des Menschen betont. T. arbeitet bei seiner apologetischen Diskussion um das relative Recht der christlichen Weltanschauung im Weltanschauungsstreit der Gegenwart mit einem Wahrheitsbegriff, der dem christlichen Glaubensverständnis nicht gerecht zu werden vermag. Ein streng auf das Allgemeine gerichteter Wahrheits- (und Wissenschafts)-begriff, der das Individuelle und Persönliche erst auf dem Hintergrund des Allgemeinen versteht und beurteilt, bricht dem im christlichen Glauben Gemeinten von vornherein die Spitze ab. So kann sich von einem geschichtlichen Einzelphänomen her schlechterdings nicht Wahrheit ereignen. Sie kann sich überhaupt nicht ereignen, sondern sie ist schon da. Sie ist bekannt und vorgegeben. Das Einzelne wird von Allgemeinbegriffen her durchleuchtet und verstanden. Die Sicherheit des (vernunftgläubigen) Menschen spricht sich dahingehend aus, daß das von der Geschichte her sich Eröffnende in allgemeine Kategorien umgedeutet wird. Die allgemeine Vernunftwahrheit läßt die konkrete Geschichtswahrheit nie Wirklichkeit werden. Die Vernunft der Wirklichkeit und die Vernunft der Geschichte als Ganze entsprechen dem vernünftigen Charakter des Menschen selber. Die Wahrheit des Individuell-geschichtlichen als Heilsereignis ist verdeckt, sie ist aufgesogen von der Wahrheit des Allgemeinen und diese Wahrheit des Allgemeinen repräsentiert sich vor allem in einer Metaphysik des menschlichen Geistes. Der Glaube an die Vernünftigkeit des Menschen selber und seiner Welt ist das letzte Wort. Wenn dieser Glaube nicht zutreffen sollte, dann wäre alles sinnlos, dann wäre relativistische Skepsis das letzte Resultat. Damit aber nicht alles sinnlos wird, muß dieser Glaube an den Menschen und an seine Vernünftigkeit behauptet werden. Wir drehen uns also im Kreise!

Mit der Ausklammerung dieser kontingent-geschichtlichen Wahrheit ist nun aber das eliminiert, wovon der christliche Glaube lebt. Die Wahrheit, die sich in dem vom christlichen Glauben Gemeinten und in der christlichen Verkündigung zu Worte Kommenden ereignet, ist schlechthin subjektiv, sie ist schlechthin direkt und sie ist unaufgebbar an das Individuelle gebunden, insofern nämlich, als sie geschichtliche Offenbarung ist.

T's Versuch einer Umdeutung des im christlichen Glauben Gemeinten hat einen doppelten Aspekt: Es ist einmal der Versuch, von Allgemeinbegriffen, von allgemeinen Vernunftswahrheiten, die christlichen Glaubensaussagen umzuschaffen; und es ist zum anderen das Bestreben, eine subjektive Innerlichkeit heraufzubeschwören durch einen Rekurs auf das eigene Fühlen und Erleben, durch den der Glaube zu einer persönlichen Angelegenheit werden soll. Die Auflösung in allgemeine Wahrheiten und Erkenntnisse wird im gewissen Sinne korrigiert und aufgelockert, als ein persönliches Moment zur Geltung kommt. Aber dieses Gottsuchen und Gottfinden in dem eigenen Aufschwung der Seele kann doch soweit als Pendant der Umsetzung in Allgemeinbegriffe gelten, als so auf jeden Fall etwas ausgeschlossen ist: eine Wahrheit von woanders her als vom Menschen. Etwas findet darin keinen Platz: Die Geschichtsgebundenheit eines konkreten Offenbarungsereignisses. Bei der Reduktion auf Allgemeinbegriffe wie bei dem Rekurs auf die eigene Innerlich-

keit geht verloren der Glaube an die Wahrheit, die (mir!) zugesprochen wird und die sich „ereignet“ — damals in Jesus von Nazareth und mir heute in der Verkündigung des Wortes. Die doppelte Tendenz T's ist nun wieder so zu verstehen, wie wir sein Schaffen im letzten Grunde zu verstehen suchten, nämlich aus der Doppelheit von Bildungsreligion und von Volksreligion. Die Tendenz auf Umsetzung in Allgemeinbegriffe entspricht dem wissenschaftlichen Zuge, die Neigung, das eigene Fühlen und Erleben herauszukehren, entspricht der mythologischen Veranlagung der menschlichen Natur. Wichtig wird der Gedanke der Kontrolle: Die religiöse Phantasie, das rein Innerliche und Mystische, ist zu regulieren von den Allgemeinbegriffen her. Kriteriumsfunktion gegenüber den möglichen Auswüchsen des persönlichen religiösen Erlebens ist das Element des Wissenschaftlich-Religiösen, ist die Bildungsreligion. Dieses persönliche Erleben mag nun mit verabsolutierenden Tendenzen begabt sein; sie werden eingeschränkt und eingedämmt durch die Kontrolle, durch den Einsatz von wissenschaftlich-religiösen Elementen. So wird eine Radikalität des Glaubens gesteuert. Das glaubensmäßige Element — als sich innerhalb bestimmter Grenzen entfaltend — wird eingeordnet in das Allgemeine, das Geistesleben, die Kultur: die Welt des Menschen.

Diese Momente des T'schen religionsphilosophischen Schaffens ließen sich geistesgeschichtlich verstehen. Eine solche Sicht war insofern von T. selber her legitim, als er das Sachlich-Verpflichtende der Geschichte der modernen Geistesbewegung für die eigenen Lösungsversuche betonte.

T. ist soweit von der Aufklärung und der mit ihr einsetzenden Immanenzierung unseres Denkens bestimmt, daß ein Supranaturalismus für ihn auf Grund metaphysischer, naturwissenschaftlicher und historischer Begriffe eine Unmöglichkeit ist. Dieser Antisupranaturalismus löst aber zugleich das auf, was im christlichen Sinne als Transzendenz zu bezeichnen ist und von der der christliche Glaube lebt. Diese Auflösung der Transzendenz in Immanenz ist der entscheidende Vorwurf, der T. zu machen ist. Der sich dem modernen Denken bietende Anstoß durch die Rede von einer göttlichen Offenbarung in der Geschichte ist beseitigt. Die Geschichtlichkeit der Offenbarung ist umgedeutet in „Offenbarungsgeschichte“.¹

Ebenfalls ist T's Toleranzdenken von der Aufklärung her bestimmt. Toleranz und Freiheit werden ihm zu entscheidenden Themen seiner Arbeit. Aber dieses Toleranz- und Freiheitsverständnis führt zu einer Aufgabe von christlicher Bindung überhaupt. Es ist gepaart mit Substanzverlust, es drückt sich aus in Bindungsscheu. Der Antiradikalismus des T'schen Denkens läßt ihn den Glauben überhaupt mit allen möglichen Nivellierungen, Umdeutungen und Einschränkungen versehen. Das kann aber weder der Sinn von Toleranz, noch der von Freiheit sein, daß eine Bindung im Zentrum, oder sagen wir eine Bindung der (ganzen) Person, dadurch in Frage gestellt wird.

Die Aufklärung ist für T. auch darin maßgebend, daß das isolierte Einzelne in der Wissenschaft keine Gültigkeit haben kann, sondern als wissenschaftlich nur der Ausgang von Allgemeinbegriffen gelten kann. So beobachteten wir in seinem eigenen Vorgehen den beständigen Einsatz bei Allgemeinbegriffen. Die Religion

¹ GGA 1903 S. 851.

wurde von ihm als allgemeines Phänomen in den Blick genommen, der Untersuchung wurden allgemeine psychologische und geschichtliche Erkenntnisse zugrunde gelegt. Angesichts einer solchen Betonung des Allgemeinen erhebt sich im Hinblick auf ein Verständnis der Geschichte und das darin wurzelnde hermeneutische Problem die Gegenfrage: Verschließe ich mich nicht gerade dem Wesen einer von der Geschichte her akut werdenden Sache, wenn ich von allgemeinen Prinzipien bestimmt an sie herangehe? T's Verständnis der Geschichte, der geschichtlichen Ereignisse und Persönlichkeiten ist vorweggenommen und reguliert, in bestimmten Grenzen gehalten und korrigiert durch bereits vorhandene Erkenntnisse allgemeiner, metaphysisch-geschichtlicher und metaphysisch-psychologischer Natur. Die Geschichte wird von hier aus nichts mehr „demonstrieren“ können, sie wird nur noch mehr „illustrieren“. Die Geschichte befragt nicht den Menschen, eröffnet ihm nicht Entscheidungsmöglichkeiten sich so oder so zu verstehen, sondern sie hat pädagogisch-illustrativen Charakter. Dieses Illustrieren kann zwar ungewöhnlich reichhaltig, es kann von großer Anempfindungskraft getragen sein. Aber prinzipiell geht es darüber nicht hinaus. So ist der T'sche geschichtliche Sinn, der sich ihm im wesentlichen von der Romantik her eröffnete, und der ihm in Dilthey und Schleiermacher konkrete Gestalt gewonnen, nur bis zu einem gewissen Grade durchgehalten. Man darf für ihn beim rein Geschichtlichen nicht stehen bleiben. Dilthey wußte ja keinen Ausweg aus dem Dilemma, das sich aus einer reinen Betonung des geschichtlichen Sinnes, der Historisierung des Menschen und seiner Welt ergab. Die Geschichte als Welt des Individuellen wird somit überhöht durch ein Allgemeines. Dieses Allgemeine eröffnete sich T. von der großen Bewegung des deutschen Idealismus und vor allem von dem Neuidealismus der Gegenwart her. Das romantische Prinzip der Individualität wird korrigiert durch den aufklärerischen Gedanken einer Betonung des Allgemeinen, als welcher konkret erscheint eine idealistische Metaphysik, ein teleologischer Idealismus auf metaphysischer Basis. Das letzte und höchste Allgemeine ist für T. eine Metaphysik des Geistes. Das Gegeneinander von aufklärerischer Betonung des Allgemeinen und romantischer Betonung des Individuellen ist aufgelöst in einer Synthese. Die Berechtigung von beiden ist anzuerkennen. Die Versöhnung erfolgt in einem metaphysischen Idealismus, dem die Geschichte Bewegung auf ein vernünftiges Ziel hin ist. Der Synthesecharakter der T'schen Arbeit zeigt sich auch bei seiner Sicht der Geistesgeschichte und den sich von ihr her eröffnenden sachlichen Möglichkeiten einer Problemlösung für die Gegenwart. Eine Metaphysik des Geistes und deren Geschichtsverständnis vermochten sich für ihn mit einer religiösen Metaphysik, ihrer Ausdehnung und Ausweitung in eine Geschichte der Begegnung des göttlichen und des menschlichen Geistes zu verbinden. Als das verbindende Element zeigte sich eine mystische Komponente. Kritisch ist zu diesen Gedankengängen zu bemerken, daß T., während er eine christliche Heilsgeschichte negiert, eine allgemeine Übergeschichtlichkeit postuliert. Diese Übergeschichtlichkeit wird konstituiert durch ein Geistesleben, das sich über dem normalen Ablauf der Geschichte erhebt. Diese allgemeine Übergeschichtlichkeit leitet sich letztlich her aus einem dualistischen Menschenverständnis. In seinem mystisch-sprunghaften Charakter zeigt sich das Geistesleben und seine Geschichte dem religiösen Erleben und der Geschichte der Religiosität

verwand, so daß Religionsgeschichte und die Geschichte des Geisteslebens ineinander übergehen.

Ein metaphysisch-idealistisch geprägter Geistbegriff wird zum Übergeordneten, auch die Religion implizierenden Begriff. Religion ist Geistestätigkeit, ist Bewußtseinsfunktion und steht wie alles Geistige dem bloß Natürlichen entgegen. Das Religiöse hat zwar seinen spezifischen Ausdruck und seine eigene Gesetzmäßigkeit, so daß nicht das Geistige überhaupt mit Religion identisch ist. Das Religiöse gehört jedoch als spezifischer Bereich zum Geistigen. Die Religionsgeschichte wird so zu einem Aspekt der Geistesgeschichte. In dieser Geschichte zeigt sich eine Entwicklungstendenz: Das Geistige setzt sich mehr und mehr gegen das Natürliche durch. Auf Grund der Vernünftigkeit des ganzen Prozesses eröffnet sich die (begründete) Hoffnung, daß einmal das Geistige alles in allem sein wird. Das macht die Geschichte des Geistes zu einer Geschichte des Heils. Die ganze lange Geschichte der Entwicklung des menschlichen Geistes wird zur Heilsgeschichte. Das absolute Heil aber liegt in der Zukunft. Die vergangene Geschichte zeigt nur relative Höhepunkte, die gleichsam zu Orientierungspunkten werden können. Eine metaphysische Geschichtsbetrachtung soll also auf ihre Weise den geschichtlichen Heilsgedanken des christlichen Glaubens ersetzen. So läuft T's Vermittlungsversuch von Glaube und Vernunft unter der sich von der Neuzeit her eröffnenden geschichtlichen Perspektive hinaus, daß ein säkularisiertes christliches Heilsverständnis die Voraussetzung bildet für ein Zusammentreffen von Glaube und Vernunft. Der genuine Ausgang dieses Geschichtsdenkens, sein Verwurzelsein in einer konkreten, geschichtlichen Offenbarung ist aber preisgegeben.

Eine apologetische Haltung ist für T. gefordert durch die Situation, durch den krisenhaften Charakter der Zeit wie durch die geistesgeschichtliche Entwicklung zur Moderne hin. Die Erhaltung der ethisch-religiösen Kräfte für den Geisteskampf der Gegenwart erforderte ein Zusammengehen mit den Strömungen der Zeit, die ebenfalls auf das Geistige abzielen. Als Apologet ist T. zugleich Eklektiker. Die Geistesgeschichte und bestimmte geistige Richtungen der Zeit liefern ihm Einzellelemente für seine religionsphilosophische Theorie. Er versucht nicht nur im Großen zwischen Glaube und Vernunft zu vermitteln, sondern er vermittelt und kombiniert auch im Kleinen. Seine eklektische Haltung ergibt sich auf dem Hintergrunde seines Zeitverständnisses. Es kommt für ihn darauf an, daß angesichts der Krisenlage der Zeit zusammengefaßt wird, was sich als kulturerhaltend auszuwirken vermag. Man kann zwar diese Erkenntnis so vornehm ausdrücken, wie es Harnack getan hat, als er von T's „herrlicher Kombinationskraft“ sprach, oder als er von ihm sagte: „Der Strom seiner Lebensarbeit flutete durch die Lebensarbeit der großen Philosophen und Denker, riß von ihren Ufern gewaltige Teile ab und ließ sie in den eigenen Wellen aufgehen.“² Aber das Faktum selber ist doch nicht zu verkennen. T. verschweigt diesen Umstand ja auch gar nicht! So sagt er in der Entgegnung auf Kaftans Angriff: „Der Tadel, den Kaftan über meine Argumentation ausspricht, verteilt sich auf so viele Philosophen, daß ich meinen Anteil an ihr auf sich beruhen lassen kann.“³ T. ist also durch und durch Eklektiker gewesen.

² C. W. 1923 Sp. 102.

³ „Geschichte und Metaphysik“ ZThK VIII S. 47. Und vgl. „Selbständigkeit“ ZThK V S. 363.

Das ist gar keine Frage. Aber das Eigentümliche ist: Er war es aus Überzeugung, und er machte daraus kein Hehl. Er kombinierte allenthalben, aber er kombinierte mit Bewußtsein und aus Überzeugung. Er ist Eklektiker aus Prinzip! Was ihn dabei zugleich auszeichnet, ist seine unbedingte Wahrhaftigkeit. So wird man für seinen Vermittlungsversuch von christlichem Glauben und moderner Kultur auch keinen anderen Ausdruck finden können, als den, daß es ein ehrlicher und wahrhafter Versuch war. Es war für T. aus Gründen der Wahrhaftigkeit nicht mehr möglich, in der heutigen Zeit unter dem Eindruck der ungeheuren geistigen, sozialen und politischen Verschiebungen ohne Anschluß an den Zeitgeist Christ zu sein. Ein unbedingtes Wahrhaftigkeitsstreben steht hinter dem ganzen Werk. T. wollte dem heutigen Menschen ermöglichen, noch Christ sein zu können, um damit zugleich der kulturellen und sozialen Wirklichkeit wirksame Kräfte zuzuführen. Zwar wird der christliche Glaube immer konkrete Auslegung des Wortes Gottes zum Zwecke der Verkündigung an die Menschen der (jeweiligen) Zeit sein. Als auf den Menschen gerichtet muß es ihm verstehbar dargeboten werden. Das kann aber nicht heißen, daß dabei die Sache selber angetastet wird, indem sie in ihrem Kern umgedeutet wird. T. ging es immer nur darum, das „wesentliche“ Christentum zu erhalten. Wesentliche Grundgedanken sollten erhalten bleiben und in den Strom der allgemeinen kulturellen Kräfte einmünden. Wendland hat so T's Bedeutung dahingehend eingeschränkt, daß er für seine Zeit und für die Gebildeten seiner Zeit bedeutungsvoll gewesen sei.⁴ Diese These entspricht dem, was T. selber wollte. Er ist stets auf dem Hintergrund seiner Zeit zu sehen, er ist stets als der zu betrachten, der sich vornehmlich an die wissenschaftlich denkenden Zeitgenossen gewiesen wußte. Entscheidend ist hier wieder der Gedanke der Krisis. Aber dieser Gedanke der Krisis, der ihn so stark beherrschte, führte ihn nicht zu dem Gedanken, daß die Situation des Menschen vor Gott immer eine Krisensituation ist, indem sie ihn — unabhängig von Bildungsstufe und Alter, unabhängig von Veranlagung und Entwicklung — in die unbedingte Entscheidung stellt. Die Mittel, mit denen T. den Gedanken der Krisen der Zeit niederschlug bzw. ihm positiv zu begegnen suchte, leisten ihm auch den Dienst, diesem Krisisgedanken die Schärfe zu nehmen. Es sind dies Psychologie und Historie und eine darauf ruhende allgemeine Argumentation. Das Christentum wird als ein kultur- und geistesgeschichtliches Phänomen in den Blick genommen und unter Zugrundelegung allgemeiner Kategorien untersucht. Durch diese Sicht werden auf der einen Seite fortlaufend „Sicherungen“ eingebaut gegenüber einer christlichen Verkündigung, wie fortlaufend Relativierungen auftauchen. So wirkt die kosmische Perspektive relativierend, insofern es genügen muß, wenn uns angesichts der drohenden kosmischen Verschiebungen überhaupt etwas „bleibt“. Die Psychologie leistet dasselbe: Es wird die psychologische Kategorie der reinen religiösen Natur in ihrer Seltenheit und Ausgefallenheit betont. Normalität ist etwas anderes, der normale Mensch ist nicht rein religiös begabt. Ein Unterschied in den Stufen menschlicher Entwicklung wird dazu hervorgekehrt. Er müßte bei dem Glaubensanspruch berücksichtigt werden. Die geschichtliche Perspektive wirkt ebenfalls relativierend. Die bestimmte abendländische Entwicklung mit ihrem krisenhaften Charakter wird zu einem

⁴ Wendland: „Philosophie und Christentum bei Ernst Troeltsch.“ ZThK XXIV S. 151.

Kriterium dafür, was man dem heutigen Menschen noch an christlicher Verkündigung zumuten darf.

Und das gleiche trifft auch für die kulturgeschichtliche Perspektive zu. In T's allgemeinen kulturgeschichtlichen Erwägungen klingen immer wieder Gedanken Comtes an, wonach die Religion einer bestimmten Stufe der menschlichen Entwicklung, nämlich der mythologischen zugeschrieben wird. Auch für T. hängt eigentliche Religiosität, in ihrem Aufkommen wie in der Möglichkeit ihrer reinen Behauptung, an dieser Stufe der menschlichen Entwicklungsgeschichte. Im Unterschied von einer mythologischen Frühzeit ist die Moderne geprägt durch ihren wissenschaftlichen Geist. Für gewisse Menschentypen besteht nun zwar das mythologische Zeitalter fort. Von hier aus werden die kulturgeschichtlichen Erwägungen von psychologischen und soziologischen ergänzt. Das Mythologische erweist sich als eine dauernde Grundhaltung des Menschen, die in seinem Wesen selber angelegt ist. Außerdem wird das mythologische Denken in die unteren Volksklassen verlegt. Der veränderten kulturgeschichtlichen Situation ist nun aber Rechnung zu tragen. Der neuen Zeit entspricht eine neue Religiosität. Die neue Religiosität ist aber wissenschaftliche Religiosität. Dem mythologischen Denken, das sich noch weiter durchhält und das sich vornehmlich auf die niederen Volksschichten zurückgezogen hat, entspricht dann eine andere Form von Religion, nämlich die Volksreligion. T. ergänzt also positivistische Gedankengänge von einem entwicklungsmäßigen Gebundensein der Religion an eine bestimmte Epoche innerhalb der Kulturgeschichte durch psychologisch-soziologische Erwägungen.

Zentraler Begriff ist für T. die „Kultur“. Das zeigt sich in dem Gedanken der Kulturkrise, das zeigt sich in seinen kulturgeschichtlichen Erörterungen über die Religion. Es geht T. letztlich um die Kultur. Wurde von ihm der Gedanke einer allgemeinen menschlichen Entwicklung in der Spätzeit seines Schaffens modifiziert, so stand im Mittelpunkt seiner Erörterungen der Versuch einer Kultursynthese. Die Entwicklung wurde auf den eigenen Kulturkreis eingeschränkt. Wir sind von unserer kulturellen Situation her an das Christentum gewiesen. Drückt sich darin eine Individualisierung seines Religionsverständnisses aus, so konnten wir ihr insofern zustimmen, als „Religion“ überhaupt nur personal und individuell gefaßt werden kann. T. blieb freilich bei der individuellen Größe des Kulturkreises stehen. In diesem „Konsensus der Gesellschaft auf die christliche Religion“ zeigt sich ein bestimmtes Traditionselement. Wenn T. von dem nun einmal Bestehen des Christentums her argumentiert, so zeigen sich darin Züge eines sich aus dem lutherischen Berufsgedanken herleitenden Konservativismus. Wir sind in den christlichen Kulturkreis des Abendlandes hineingestellt und haben aus der nun einmal gegebenen Situation unter treuem Ausharren beim Gegebenen das möglichst Beste zu machen. Dieser Zug zum Aushalten und Ausharren bei den gegebenen Verhältnissen kann in bestimmten Sinne als lutherisch bezeichnet werden. In seinen kulturgeschichtlichen Erwägungen zeigen sich also Anklänge an Gedanken des Positivismus, in seiner Kulturphilosophie zeigt sich die Auswirkung eines lutherischen Elementes. In beiden Fällen, sowohl in den kulturgeschichtlichen wie in den kulturphilosophischen Gedankengängen ist das relativierende Moment jedoch nicht zu übersehen.

Diese Erwägungen T's hängen aber alle an dem Gedanken des Ausgangs von

dem Phänomen der Religion überhaupt und dem Versuche, ihr mit allgemeinen — psychologischen und historischen — Mitteln beizukommen. Natürlich ist das Christentum auch eine Erscheinung der Kultur- und Geistesgeschichte. Aber eine rein geistesgeschichtliche Betrachtung kann dem nicht gerecht werden, was es sachlich mit dem Christentum auf sich hat. Damit ist überhaupt noch nichts über seinen Glauben ausgesagt. Und dieser Glaube ist gerade nichts Allgemeines, sondern etwas sehr Spezielles. Er ereignet sich nur in der personalen Sphäre. Die Kategorien des Glaubens, des Gehorsams und des Vertrauens treten hier ein. Verallgemeinerungen sind sinnlos. Der christliche Glaube ist immer nur auf dem Umweg über die menschliche Existenz selber ein Phänomen geistiger oder ethischer Auswirkung und deren Geschichte. Er ist nur als Entscheid des Menschen zu haben, der sich als Antwort weiß auf ein ihm zugesprochenes Wort. Es können darum keine legitimen Unterscheidungen sein, die zwischen einer Volksreligion auf der einen und einer Bildungsreligion auf der anderen Seite gemacht werden. Als sich im Glauben und Vertrauen ereignend betrifft dieses Wort jeden Menschen, weil es ihn nicht als gebildeten oder ungebildeten, als wissenschaftlich oder unwissenschaftlich Denkenden meint, sondern als Person. Weil das vom christlichen Glauben Geltende mich selber, unverwechselbar und ganz allein mich selber meint, haben diese Unterscheidungen keine Gültigkeit.

T. selber hat an diesem Dualismus zwischen einer Bildungsreligion und einer Volksreligion und der darin enthaltenen Spannung und Problematik schwer getragen. Man wird ihn selber immer wieder als frommen Mann bezeichnen müssen. Davon legt ja auch seine „Glaubenslehre“ ein Zeugnis ab. Aber diese persönliche Religiosität stand in dauernder Spannung mit den wissenschaftlichen Elementen seines Wesens. Der Wissenschaftler in ihm stand gegen den Frommen. Seine Religionsphilosophie ist der Versuch, dem „rein Religiösen“ seinen Platz im wissenschaftlichen Denken anzuweisen. Wir finden in seiner Arbeit immer wieder dieses Spannungsverhältnis und den Versuch, eine Versöhnung der beiden Elemente herbeizuführen. Aber das wirrt sich ineinander bei ihm, so daß man stets fragen muß, in welcher Weise das jeweils Gesagte gemeint ist, ob in frommer oder in wissenschaftlicher Rede. Einsichten im einzelnen — großartige Einsichten — werden durch diesen Dualismus wieder modifiziert und umgestoßen. T. kann sich in einen Glauben hineinsteigern, er kann sich aber zugleich den daraus sich eröffnenden Konsequenzen entziehen. Damit dieses „Entziehen“ aber jeder Zeit möglich bleibt, werden von ihm überall „Sicherheiten“ eingebaut. Durch die dann vorgenommenen Unterscheidungen und Erwägungen soll der wissenschaftlich-religiöse Einschlag als „wesentliche Christlichkeit“, auf jeden Fall aber als „noch christlich“ festgehalten werden.

Im Zentrum der Lebensproblematik, die zugleich als letzter durchscheinender Grund seiner wissenschaftlichen Auseinandersetzungen anzusprechen ist, steht für T. die Frage nach Bindung und Freiheit. T. konnte nur leben und atmen in einer durch den frischen Wind historischer Kritik gereinigten Luft. Die Starrheit und Unbeweglichkeit, der bloße Autoritätsglaube einer supranaturalen Theologie legten sich ihm wie ein Stein auf die Brust. Er wollte liberal sein. So wirft er mit seiner Theologie das Grundproblem des theologischen Liberalismus jeder Zeit und jeder Schattierung

auf: Wie sollen sich Bindung und Freiheit zueinander verhalten? Ist eine starke und dauernde Polemik in der einen Richtung, nämlich in der der Gebundenheit, nicht in Gefahr, den Standpunkt der Freiheit, die liberale Gesinnung und das liberale Verständnis überzubetonen, so daß dadurch eine glaubensmäßige Gebundenheit des Menschen im Zentrum seiner Person angetastet wird — eben weil sie relativiert wird? Das ist die an T. wie an einen theologischen Liberalismus überhaupt zu stellende Frage. T. selber vermochte dieser Gefahr eines liberalen Standpunkts letzten Endes nicht zu begegnen. Die T'sche Theologie kommt einem vor wie der Versuch einer Fahrt zwischen (relativistischer) Skylla und (orthodoxer) Charybdis hindurch. Aus panischer Angst vor der massiven, orthodoxen Charybdis mit ihrem Anspruchs- und Autoritätsdenken treibt es ihn immer näher an die historistisch-relativistische Skylla heran.

Wenn wir zum Schluß noch einmal zurückgreifen wollen auf den für T. und seine Arbeit so wichtigen und zentralen Begriff der Absolutheit des Christentums, so läßt sich an ihm zeigen, wie hier die Frage nach Bindung und Freiheit im Hintergrund der Debatte steht. Aber das war ja der Einwurf, der T. und seiner ganzen Argumentation zu machen war, daß sich auf eine eigentümliche Weise die objektive und ungebundene Darstellung vom Standpunkt des Religionshistorikers und Religionsphilosophen aus vermischte mit der Rede vom Standpunkt des Frommen, vom Standpunkt des glaubensmäßig Gebundenen aus. Daraus kann nun aber grundsätzlich deutlich werden, daß der T'sche Versuch einer solchen Unterscheidung und Aufeinanderfolge kein legitimer und auch kein für den christlichen Glauben möglicher ist. T. ist hier nämlich nicht zufällig gescheitert, sondern er ist es konsequenterweise und d. h. aus der Sache heraus. Denn: Theologisches Reden ist jeweils nur aus der Existenzbetroffenheit des Redenden heraus möglich. Hier kann nicht unter vorläufiger Beiseitestellung der existentiellen Wahrheitsfrage und damit unter vorläufiger Suspension der persönlichen Entscheidung des Forschers, also des Theologen, verhandelt werden, weil es zur Eigentümlichkeit der zur Verhandlung stehenden Sache gehört, daß sie nur in der Entscheidung, in der stets neu zu vollziehenden Entscheidung des Menschen und damit in höchster Anspannung der persönlichen Wahrheitsfrage erreichbar, erkennbar und darstellbar ist.

Literaturverzeichnis

I. Die Schriften Troeltsch's.

Zu Troeltsch's Schriften siehe die Bibliographie von Hans Baron am Ende des IV. Bandes der Gesammelten Schriften (S. 863—872).

Im Verlauf der Arbeit werden die Bände der Gesammelten Schriften mit den entsprechenden römischen Ziffern angegeben. Abkürzungen bestimmter Einzelarbeiten sind im Text gesondert angeführt. Für Troeltsch ist als Abkürzung T. gesetzt.

II. Literatur zu Troeltsch und seinem Werk

- H. Benckert: „Ernst Troeltsch und das ethische Problem.“
(= Studien zur systematischen Theologie H. 10) Göttingen 1932.
- A. Dietrich: „Ernst Troeltsch.“ DBJ V 1923.
- V. Eschbach: „Ernst Troeltsch im französischen Urteil.“ C. W. 37. Jhg. Sp. 315—316.
- W. Günther: „Die Grundlagen der Religionsphilosophie E. Troeltsch's.“
Leipzig 1914.
- A. v. Harnack: „Rede am Sarge Ernst Troeltsch's.“ C. W. 37. Jhg. Sp. 101—103.
„Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte.“ Gießen 1901.
- W. Herrmann: „Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart.“
ZThK XVII S. 1 ff., S. 172 ff., S. 315 ff.
- L. Ihmels: „Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie.“ Erlangen und Leipzig 1901.
- R. Jelke: „Das religiöse Apriori und die Aufgaben der Religionsphilosophie.“
Gütersloh 1917.
- J. Kaftan: „Die Selbständigkeit des Christentums.“
ZThK VI S. 373—394.
„Erwiderung.“
ZThK VIII S. 70—96.
- Th. Kaftan: „Ernst Troeltsch.“
Schleswig 1912.
- W. Köhler: „Ernst Troeltsch.“
Tübingen 1941.
- O. Lempp: „Troeltsch's theologischer Entwurf.“
C. W. 29. Jhg. Sp. 362 ff.; 410 ff.; 434 ff.
- A. Liebert: Troeltsch's letztes Werk: „Der Historismus und seine Überwindung.“
Kantstudien Bd. XXIX S. 359—364.
- F. Meinecke: „Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus.“
Deutsche Nation, 1923.
- F. Niebergall: „Über die Absolutheit des Christentums.“ Theol. Arbeiten aus dem Rhein. Wissensch. Predigerverein 1900 N. F. 4, S. 46—86.
- J. Nome: „Det Moderne Livsproblem. Hos Troeltsch Og Var Tid.“
Oslo 1950
- M. Reischle: „Historische und dogmatische Methode in der Theologie.“
ThR IV S. 261 ff.; S. 305 ff.
- H. Schrey: „Ernst Troeltsch und sein Werk.“
ThR N. F. 12. Jhg. S. 130—162.

- E. Spieß: „Die Religionstheorie von Ernst Troeltsch.“
Paderborn 1927.
- H. Süsskind: „Zur Theologie Troeltsch's.“
ThR XVII S. 1 ff.; S. 53 ff.
- P. Tillich: „Ernst Troeltsch.“
Kantstudien Bd. XXIX S. 351—358.
- F. Traub: „Die religionsgeschichtliche und die systematische Theologie. Eine Auseinandersetzung mit Troeltsch's theologischem Reformprogramm.“
ZThK XI S. 301—340.
- E. Vermeil: „La Pensée Religieuse De Troeltsch.“
Strasbourg, Paris 1922.
- J. Wendland: „Philosophie und Christentum bei Ernst Troeltsch im Zusammenhang mit der Philosophie und Theologie des letzten Jahrhunderts.“
ZThK XXIV S. 129—165.
- F. Wienecke: „Die Entwicklung des philosophischen Gottesbegriffes bei Ernst Troeltsch.“ Soldin 1929.
- G. Wobbermin: „Das Verhältnis der Theologie zur modernen Wissenschaft und ihre Stellung im Gesamtrahmen der Wissenschaften.“
ZThK X S. 375—438.
- G. Wünsch: „Ernst Troeltsch zum Gedächtnis.“
C. W. 37. Jhg. Sp. 105—108.

III. Allgemeine Literatur

- C. Antoni: „Vom Historismus zur Soziologie.“
Stuttgart o. J.
- K. Barth: „Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert.“
Zürich 1947.
- E. Brunner: „Religionsphilosophie Evangelischer Theologie.“
Sonderausgabe aus dem Handbuch der Philosophie. München und Berlin 1927.
- R. Bultmann: „Das Problem der Hermeneutik.“
Glaube und Verstehen Bd. II S. 211—235, Tübingen 1952.
- O. Bollnow: „Dilthey“
Stuttgart 1955.
- W. Dilthey: „Leben Schleiermachers“
Berlin und Leipzig 1922.
Gesammelte Schriften.
Bd. I und V.
- G. Ebeling: „Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche.“
ZThK 47 (1950) S. 1—46.
- R. Eucken: „Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens.“
Leipzig 1908.
„Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart.“
Berlin 1909.
- K. Girgensohn: „Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie.“
Erlangen und Leipzig 1925.
- F. Gogarten: „Theologie und Geschichte.“
ZThK 50 (1953).
- F. Heiler: „Friedrich Hügel.“
C. W. 39. Jhg. Sp. 265—272.
- G. Heinzelmann: „Glaube und Mystik.“
Tübingen 1927.
- H. Hermelink: „Das Christentum in der Menschheitsgeschichte.“
Bd. III Tübingen 1955.
- J. Hessen: „Religionsphilosophie.“
Bd. I Essen 1948.

- F. von Hügel: „Ein Brief Friedrich von Hügels über Ernst Troeltsch.“
C. W. 37. Jhg. Sp. 311—315.
- F. Kaufmann: „Geschichtsphilosophie der Gegenwart.“
Philosophische Forschungsberichte 10. Berlin 1931.
- H. Leisegang: „Religionsphilosophie der Gegenwart.“
Philosophische Forschungsberichte 3. Berlin 1930.
- H. Levy: „Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie.“
Charlottenburg 1927.
- K. Löwith: „Weltgeschichte und Heilsgeschehen.“
Stuttgart 1953.
- H. Lotze: „Mikrokosmos.“
Hrsg. von R. Schmidt, Leipzig 1923.
„Grundzüge der Metaphysik.“
Leipzig 1887.
- F. Meinecke: „Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte.“
Leipzig 1939.
- F. K. Oesterreich: „Die Deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart.“
Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. 4. Teil,
Tübingen 1951.
„Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem.“
Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kantgesellschaft.
Nr. 9, Berlin 1918.
„Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religions-
philosophie und Religionsgeschichte.“
Berlin 1917.
- P. Petersen: „Wilhelm Wundt.“
Stuttgart 1928.
- J. Rathje: „Die Welt des Freien Protestantismus.“
Stuttgart 1952.
- A. Ritschl: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung.“
Bonn 1895.
- H. Rückert: „Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation.“
ZThK 54 S. 43—64.
- H. Scholz: „Religionsphilosophie.“
Berlin 1921.
- F. K. Schumann: „Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne.“
Tübingen 1929.
- Th. Siegfried: „Mythos und Logos.“
Theol. Blätter. 5. Jhg. S. 25 ff.
„Phänomenologie und Geschichte.“
Kairos. Herausgegeben von P. Tillich, Darmstadt 1926.
- H. von Soden: „Was ist Wahrheit?“
Marburger Akademische Reden Nr. 46. Marburg 1927.
Jetzt in „Urchristentum und Geschichte“ I, Tübingen 1951.
- W. Windelband: „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.“
Tübingen 1950.
- W. Wundt: „Grundriß der Psychologie.“
Leipzig 1905.

Abkürzungen

C W	=	Christliche Welt
DBJ	=	Deutsches Biographisches Jahrbuch
DLZ	=	Deutsche Literaturzeitung
GGA	=	Göttingische Gelehrte Anzeigen
RE	=	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche
ThJB	=	Theologischer Jahresbericht
ThLZ	=	Theologische Literaturzeitung
ThR	=	Theologische Rundschau
ZRG	=	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZThK	=	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Lebenslauf

Am 11. Juni 1929 wurde ich als Sohn des Mittelschullehrers Hugo Drescher und seiner Ehefrau Gertrud geb. Kleist, in Schneidemühl geboren.

Mit sechs Jahren trat ich in die Grundschule ein und wechselte von dort nach vierjährigem Besuch zur höheren Schule, und zwar einem humanistischen Gymnasium, über. Nach der Flucht aus Schneidemühl besuchte ich noch zwei Jahre das Realgymnasium Melsungen, an dem ich auch 1948 die Reifeprüfung ablegte. Zum Sommersemester 1949 ging ich nach Marburg und ließ mich in die theologische und in die philosophische Fakultät einschreiben. Meine philosophischen Lehrer wurden Prof. Ebbinghaus und Prof. Reich. In der Theologie hörte ich vor allem die Vorlesungen von Prof. Bultmann und von Prof. Siegfried. Zwei Semester meines Studiums verbrachte ich in Göttingen. Hier interessierten mich besonders die Kollegs von Prof. Gogarten und von Prof. Käsemann. 1954 legte ich mein erstes, 1958 mein zweites theologisches Examen ab. Zur Zeit bin ich hauptamtlicher Mitarbeiter der Religiösen Schulwochenarbeit der Evangelischen Kirche von Westfalen.

Die Anregung zu der vorliegenden Arbeit empfing ich von Herrn Prof. D. Siegfried, dem ich auch an dieser Stelle meinen Dank aussprechen möchte. Herrn Pfarrer Maldfeld aus Bochum habe ich für bereitwillige Mithilfe beim Lesen der Korrektur zu danken.

